Katechismus. Studien zur Dogmatik, Hermeneutik und Didaktik

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Erziehungswissenschaften
an der Universität Dortmund

Vorgelegt von
Alfred Teipel
aus Menden

1981

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538101_0029

Katechismus.
Studien zur Dogmatik, Hermeneutik und Didaktik

Katechismus. Studien zur Dogmatik, Hermeneutik und Didaktik

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Erziehungswissenschaften
an der Universität Dortmund

Vorgelegt von
Alfred Teipel
aus Menden

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Datum der mündlichen Prüfung: 22.12.1981

Fachgutachter der Dissertation: Prof. Dr. v. Mallinckrodt
Prof. Dr. Schladoth

Meiner Frau

Wir müßten es doch fertigbringen,
einem gebildeten Heiden von heute
in längstens einer halben Stunde
sagen zu können, was wir Christen
eigentlich glauben.

(Karl Rahner, Schriften IX, 551)

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

Seite

0. Die Zeitsituation 1
0.1 Der garstig breite Graben: Lessing 1
0.2 Die Botschaft ohne Glaube: Faust 2
0.3 Die Treue zur Erde: Nietzsche 3

1. Die Fragestellung der Arbeit 5
1.1 Katechismus und Curriculum 5
1.2 Katechismus und Theologie 6
1.3 Katechismus und Religionspädagogik 7
1.4 Ziel und Gegenstand der Untersuchung 8

I GESCHICHTE UND GESTALT DES KATECHISMUS

1. Der Katechismus als Glaubensbuch 11
1.1 Erste historische Skizze: Zum Inhalt des Katechismus . . . 11
1.2 Zweite historische Skizze: Zur Methode des Katechismus . . 14
1.3 Theologische Anmerkungen 19
1.4 Ergebnisse 22

2. Der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955) 25
2.1 Zur Standortbestimmung des Katechismus 25
2.1.1 Die Kritik an den bisherigen Katechismen: die Aufklärung . . 25
2.1.2 Die Kritik an den bisherigen Katechismen: die Neuscholastik 28
2.1.3 Zusammenfassung 32
2.2 Katechese und Katechismus: Das materialkerygmatische Prinzip 32
2.2.1 Kerygma und Dogma 33
2.2.2 Christozentrik und Konzentration 34
2.2.3 Inhalt und Methode 36

3. Grundfragen einer katechetischen Prinzipienlehre 41
3.1 Das Prinzip des Gott-Menschlichen 41
3.2 Verkündigung als Selbstvollzug der Kirche 43
3.3 Verkündigung und Hermeneutik 45
3.4 Verkündigung und Dogmatik 47

4.	Katechese und Theologie	49
4.1	Der Offenbarungsbegriff der Schultheologie	49
4.2	Das Verhältnis von Natur und Gnade in der Glaubensunterweisung	51
4.3	Die Beziehung von Hörer und Botschaft in der Glaubensunterweisung	53
4.4	Die Frage-Antwort-Form in der Glaubensunterweisung	57
4.5	Das Katechismusverständnis der materialkerygmatischen Katechese	59
4.5.1	Zur Form des Katechismus	60
4.5.2	Zur Funktion des Katechismus	61
4.6	Das I. Vatikanum	63
4.6.1	Zur Offenbarungs- und Glaubenstheologie des Konzils	63
4.6.2	Die Offenbarungstheologie des Konzils und ihre Bedeutung für die Katechese	65
4.6.3	Die Glaubenstheologie des Konzils und ihre Bedeutung für die Katechese	66
4.7	Die Formalstufen des Katechismus	71
4.7.1	Der erkenntnistheoretische Hintergrund der Formalstufen	73
4.7.2	Der didaktische Funktionswert der Formalstufen	76
4.7.3	Die kerygmatische Interpretation der Formalstufen	79
4.7.3.1	Die Absicht der Interpretation	79
4.7.3.2	Die Aporie der Interpretation	81
4.8	Überblick	83
4.9	Ergebnisse	86
5.	Das Arbeitsbuch »glauben — leben — handeln« (1969)	91
5.1	Einführende Hinweise	91
5.2	Induktive Katechese	92
5.2.1	Didaktik	92
5.2.2	Methodik	94
5.3	Das II. Vatikanum	95
5.3.1	Die dogmatische Konstitution: Über die göttliche Offenbarung	96
5.3.2	Die pastorale Konstitution: Über die Kirche in der Welt von heute	97
5.4	Analyse des Arbeitsbuches	99
5.4.1	Theologie	100
5.4.2	Didaktik	102
5.5	Struktur des Arbeitsbuches	104

5.6 Bewertung des Arbeitsbuches 108
5.6.1 Kritische Anmerkungen von seiten der Didaktik 109
5.6.2 Kritische Anmerkungen von seiten der Theologie 112
5.6.3 Kritische Anmerkungen zu den Formalstufen 113
5.6.3.1 Der Ort der Formalstufen 113
5.6.3.2 Die Grenze der Formalstufen 116
5.7 Überblick 118
5.8 Ergebnisse 119

II FORMEN THEOLOGISCHEN DENKENS IN DER GEGENWART

1. Dogmatische Theologie als transzendentale Anthropologie: Karl Rahner 123
1.1 Glaubensbegründung 124
1.1.1 Der Hörer des Wortes 124
1.1.2 Die anthropologisch gewendete Dogmatik 125
1.1.2.1 Das transzendentaltheologische Motiv 125
1.1.2.2 Das gnadentheologische Motiv 128
1.1.3. Die Frage nach einer heutigen Glaubensbegründung 130
1.2 Theologische Anthropologie 132
1.2.1 Der Mensch 132
1.2.2 Der Gottmensch 135
1.2.3 Das Geheimnis 137
1.2.3.1 Zum Begriff des Geheimnisses in der Theologie 138
1.2.3.2 Zum Begriff des Geheimnisses bei K. Rahner 139
1.3 Offenbarung 142
1.3.1 Über Gnade 142
1.3.1.1 Der Ort der Gnadentheologie 142
1.3.1.2 Die Bedeutung der Gnadentheologie 143
1.3.2 Transzendentale und kategoriale Offenbarung 145
1.3.3 Zusammenfassung 147

2. Politische Theologie als Apologie der Hoffnung: Johann Baptist Metz 149
2.1 Das Selbstverständnis politischer Theologie 149
2.1.1 Methodische Vorüberlegungen 149
2.1.2 Zum Begriff der »politischen« Theologie 151
2.1.3 Politische Theologie als Fundamentaltheologie 153
2.2 Zentrale Kategorien politischer Theologie 155
2.2.1 Erinnerung 155
2.2.2 Leiden 156
2.2.3 Erlösung 159

2.3 Transzendentaltheologie und politische Theologie 160

III FRAGMENTE EINER KATECHISMUSTHEORIE

1. Glaube und Glaubensbegründung 164
1.1 Zum Wesen des Glaubens 164
1.2 Zur Begründung des Glaubens 167
1.3 Zur Darstellung des Glaubens 168
1.4 Offene Fragen 171
1.4.1 Glaube 171
1.4.2 Theologie und Anthropologie 173
1.4.3 Gnade und Geschichte 175

2. Zum Lernbegriff des Katechismus 179
2.1 Zur Form religiösen Lernens 179
2.2 Behaviorismus: Eine Rückfrage 182
2.3 Zum Ort religiösen Lernens 185

3. Konzentration und Leitidee 188
3.1 Die Frage nach dem didaktischen Ordnungsprinzip 188
3.2 Exkurs: Zum Verständnis der Taufe 192
3.2.1 Die Darstellung der Taufe im bisherigen Katechismus . . . 192
3.2.2 Die Darstellung der Taufe in einem künftigen Katechismus: Ein Versuch 194
3.3 Zur Frage nach den Inhalten eines Katechismus 197
3.3.1 Der Offenbarungsbegriff und seine Bedeutung für die Inhaltsfrage 197
3.3.2 Die anthropologische Wende der Dogmatik und ihre Bedeutung für die Inhaltsfrage 198
3.3.3 Die Lebenssituation des Schülers und ihre Bedeutung für die Inhaltsfrage 200

4. Religionspädagogische Klärungen 203
4.1 Zum Begriff der Religion in der Religionspädagogik 203
4.1.1 Analyse des Religionsbegriffs 203
4.1.2 Kritik des Religionsbegriffs 205
4.1.3 Religionsbegriff und Katechismus 209
4.2 Didaktische Überlegungen zum Katechismus 213
4.2.1 Zum Verhältnis von Frage und Antwort in einem Katechismus 213
4.2.2 Zur Gestalt eines Katechismus 216

Anmerkungen 221

Verzeichnis der Abkürzungen 308

Literaturverzeichnis 310

VORWORT

»Seit Jahren schwebt die Katechismusfrage. Noch immer ist das schwierige Problem nicht gelöst«[1], heißt es bei H. Stieglitz zu Beginn dieses Jahrhunderts zu einer Zeit, als die Formen und Voraussetzungen des katechetischen Denkens mehr und mehr zerbrechen und jene Herausforderung sichtbar wird, die unter den gewandelten Verhältnissen der Gegenwart ebenso dringlich wie unabgeschlossen ist: Die Notwendigkeit, den Glauben der Tradition mit den Fragen der Zeit zu behaften und in kritischer Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Strömungen der Gegenwart den Ort einer religiösen Didaktik zu klären.

Die Dringlichkeit dieser Aufgabe gilt es nach zwei Seiten zu begründen. Sie besteht gegenüber der Versuchung, religionspädagogische Fragen ausschließlich unter der Norm eines dogmatischen Interesses zu betrachten und im Zuge einer solchen Selbstverschließung eine Sicherheit zu finden, bei der das theologische Denken um sich selbst kreist — und folglich nicht nach außen dringt. Auf der anderen Seite gilt es, jene Nachahmungstendenzen der gegenwärtigen Religionspädagogik aufzubrechen, die ihren Nachholbedarf in beträchtlichem Maße durch Anpassung kompensiert — also die notwendige Auseinandersetzung durch den Hang zur Gleichförmigkeit vermeidet.

Die damit aufgeworfene Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Standort der Katechese bzw. Religionspädagogik im Schnittfeld von Dogmatik und Didaktik ist historisch jene Schlüsselfrage, von der aus sich Wesen und Form des Katechismus klären. Verfolgt man seine Geschichte, so enthüllt sie eine Vielzahl von Denkmotiven, Ansätzen und Ergebnissen, wobei die Anzahl der Versuche der Verschiedenartigkeit der Lösungen entspricht. Gleichwohl läßt sich, sofern die theologische Absicht leitend blieb, über alle Unterschiede hinaus ein durchlaufendes Thema entdecken, das die Aufgabe des Katechismus unter einen zentralen Gedanken stellt: den Glauben der Überlieferung systematisch zu erfassen und ihn den Notwendigkeiten der Zeit entsprechend darzustellen. Dem gleichen Anliegen fühlt sich die vorliegende Arbeit verpflichtet. Ihr Ziel ist es, die Ausgangsorte katechetischer Theoriebildung im Zusammenhang des Katechismusproblems zu untersuchen und auf dem Wege einer historischen Analyse (I) die Entwicklungsgeschichte des Glaubensbuches aufzuhellen. Aus der Absicht heraus, Ansatzpunkte für einen künftigen Katechismus zu erarbeiten, sollen durch Auswertung der Erkenntnisse zeitgenössischer Theologie (II) didaktische Perspektiven genannt und in Auseinandersetzung mit dem religionspädagogischen Denken der Gegenwart (III) Fragmente einer Katechismustheorie entwickelt werden.

[1] H. Stieglitz, Größeres Religionsbüchlein, Kempten-München 1916, III.

Ich möchte an dieser Stelle denjenigen danken, die am Zustandekommen dieser Arbeit beteiligt waren. Mein Dank gilt Herrn Prof. Dr. Hansjürgen von Mallinckrodt, der die Untersuchung von Anfang an mit kritischer Sympathie begleitete und mir bei der Durchführung des Vorhabens jeden persönlichen Spielraum ließ. Prof. Dr. Paul Schladoth hat das Entstehen der Arbeit mit Interesse verfolgt und die Tätigkeit als Zweitgutachter bereitwillig übernommen. Dank schulde ich meinen Eltern, die mir das Studium ermöglichten, sowie meiner Schwiegermutter, Frau Gertrud Pfeffer, für ihre beständige wie selbstverständliche Hilfe, die mich von anderen Pflichten entlastete. Die Drucklegung verdanke ich einem unbekannt bleiben wollenden Förderer, dessen großzügige Hilfe den Abschluß der Studie in der vorliegenden Form ermöglichte. Am schwierigsten läßt sich der Dank an meine Frau in Worte fassen, die angesichts der unvermeidlichen Belastungen von Beginn bis zur Fertigstellung der Arbeit eher Entschuldigung als Dank verdient.

Iserlohn, im Januar 1980 Alfred Teipel

0. DIE ZEITSITUATION

Fast ein Jahrhundert, nachdem bei Nietzsche der tolle Mensch »das größte neuere Ereignis — daß ›Gott tot ist‹ «[1] den Menschen verkündete und in verschiedenen Kirchen desselben Tages sein »requiem aeternam deo« anstimmte, gibt es zeit- und selbstkritische Autoren, die den Theologen in der Rolle eines Clowns erscheinen lassen[2] — eines Clowns hingegen, dessen Ansichten nicht zur Demaskierung von Etiketten und Selbsttäuschung dienen, sondern ihn in Unsicherheit darüber bringen, ob seine eigene Wahrheit nicht zur Etikette geworden ist. Nach seinem Selbstverständnis gefragt, müßte dieser Clown von sich sagen, daß er eigentlich keines besitzt, weil er der Fremdheit seines Bemühens ansichtig geworden ist und eben darin die Ungesichertheit seines eigenen Glaubens erlebt, oder anders: Ergriffenheit und Entfremdung erfährt.

Der hier beschriebene Tatbestand bringt sich in der heutigen Situation darin zum Ausdruck, daß die Theologie bei ihrer eigensten Sache — dem Sprechen von Gott — die »schreckliche Konturlosigkeit«[3] dieses Wortes erkennt und in ihrem eigenen Bereich zunächst die Frage nach Gott bedenkt. Von der Abwesenheit Gottes zu sprechen und darin die »geistige Signatur unserer Zeit«[4] zu sehen, ist daher kein voreiliges Zugeständnis an die Gegenwart, vielmehr der Ausdruck eines redlichen Empfindens, das dazu nötigt, über die Sprach- und Verstehensmöglichkeiten religiöser Rede neu nachzudenken. In dieser Absicht gilt es einleitend, jene Zeitstimmung zu veranschaulichen, in der das theologische Denken heute steht und vor dem es sich zu verantworten hat. Der Aufweis dessen geschieht hier in exemplarischer Form und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Gleichwohl geht es darum, die heutige Zeiterfahrung vor ihrem geschichtlichen Hintergrund zu sehen und damit jedes Nachdenken über einen Katechismus in einen Bezug zur Gegenwart zu stellen. Gilt in diesem Sinne das Wort von J. B. Metz, Literaten seien »Zugvögel in ein neues Bewußtseinsklima«[5], so ist es die Aufgabe, die Art dieses Klimas zu untersuchen und seine wesentlichen Strömungen freizulegen.

0.1 Der garstig breite Graben: Lessing

Die in diesem Zusammenhang genannte »Plausibilitätskrise der Religion in unserer Zeit«[6] hatte sich bereits vorher in zeitgeschichtlichen Abständen angekündigt. Ihren sichtbaren Ausdruck fand diese Krise schon bei Lessing in der Frage nach der historischen Begründbarkeit von Religion. Dabei erwies sich das Problem einer möglichen Begründung des Glaubens zugleich als die Frage nach der Möglichkeit seiner Gewißheit, insofern die kritische Subjektivität nicht mehr die Geschichte als Legitimationsort überlieferter Offenbarungssätze anzuerkennen vermochte, vielmehr deren Rechtfertigung aus sich selbst heraus der Kritik einer aufgeklärten Ver-

nunft unterwarf. Der damit eingetretene Verlust religiöser Glaubwürdigkeit bedeutete für Lessing nicht die grundsätzliche Bestreitung der Religion im Namen der Vernunft, doch besagte er die Infragestellung jeden Versuchs, das inhaltlich Offenbarte historisch abzusichern und es überlieferungsgeschichtlich zu begründen. War das geschichtliche Subjekt erst als Ort der Bewahrheitung von Tradition erkannt, mußte die Berufung auf die geschichtliche Bezeugung dieser Wahrheit jenen »garstig breiten Graben«[7] hervorbringen, der darin bestand, daß der historische Abstand zwischen den Aussagen der Überlieferung und dem mündig gewordenen Bewußtsein unüberbrückbar wurde. Die hier sichtbar werdende Selbstbefreiung der Vernunft aus der Geschichte verstand sich zwar nicht als Versuch, die Kategorie der Offenbarung »als solche gegenstandslos erscheinen zu lassen«[8], aber sie erhob den Anspruch, geschichtliche Wahrheit lasse sich nur dann einsichtig machen und begründen, wenn sie der im Subjekt selbst festgemachten Vernünftigkeit entspreche. Damit verlor die Geschichte ihre bis dahin geltende Beweisfähigkeit und ging ihrer Funktion verlustig, den Wahrheitsanspruch überlieferter Inhalte dadurch zu erbringen, daß sie selbst den Zugang zu dieser Wahrheit eröffnete. Wo das Subjekt selbst zum Ort der Wahrheitsfrage wurde und die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnisgewißheit definierte, blieben deshalb die Glaubensinhalte so lange im Bereich des geschichtlich Zufälligen, wie sie sich nicht vor dem Anspruch der Vernunft nach notwendiger Selbstvergewisserung bewahrheiten ließen. Das aber bedeutet: Indem auf solche Weise der Grund der Gewißheit in das Subjekt hinein verlegt wird, erscheint die Annahme geschichtlicher Wahrheit nur noch aus dem personalen Zentrum des menschlichen Wesens aus möglich und die Vermittlung erinnerter Tradition nur dort gewährleistet, wo das Erinnerte dem analog ist, was die Bewußtseinsstruktur des erkennenden Ichs »als Wahrheitsbewußtsein in sich enthält«.[9]

0.2 Die Botschaft ohne Glaube: Faust

Ist bei Lessing die heutige Glaubenssituation darin vorweggenommen, daß die kritische Vernunft vor die unabwendbare Schwierigkeit gerät, »geschichtliche Vergangenheit in ihrer Legitimität für die Gegenwart zu erweisen«[10], so stellt sich im Faust das Problem auf andere Weise. Nicht mehr die Frage nach der Begründbarkeit geschichtlicher Wahrheit bildet hier den Ausgangspunkt des Nachdenkens, sondern die Frage nach der Verstehbarkeit von Überlieferungsaussagen wird zum Problem. Was dabei in aphoristischer Sprachform erscheint, greift bei näherem Zusehen tiefer: »Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube«[11], heißt es im Selbstbekenntnis Fausts auf den Chorgesang der Engel. Eine Analyse dieses Satzes macht in mehrfacher Hinsicht aufmerksam; aufmerksam zunächst deshalb, weil die hier gemeinte Botschaft in ihrer Form noch geläufig, in ihrer Aussage für den Menschen indes nicht mehr verständlich ist.

Wie die sprachliche Fassung zeigt, bleibt sich zwar die Überlieferung in den Wortlaut hinein treu, gerät aber (dadurch?!) in die Situation, ihre Aussagen formelhaft zu wiederholen und am Menschen vorbeizureden. Schon hier verkümmern, wie der Text zeigt, Traditionsteile zur Gewohnheit und erscheinen aus der Sicht des Hörenden als unverstandene Ansammlung festgeschriebener Sätze. So tiefgreifend dieser Vorgang ist, so wenig tritt er durch Auffälligkeit in Erscheinung. Auch darin nimmt er die Zeitsituation vorweg, als dieser Bruch mit der Überlieferungstradition nicht als Ergebnis methodischen Zweifels oder gedanklichen Protests gegen undurchsichtige Glaubenssätze erscheint, um von dort zu einer auch vor der Vernunft begründbaren weltanschaulichen Sicherheit zu gelangen; vielmehr ist dieser Zustand Ausdruck und Erfahrung eines Nicht-mehr-glauben-Könnens vor dem Hintergrund einer bedeutungslos gewordenen Tradition. Faßt man die Aussagen zusammen, so ist das Ergebnis bedrückend und enthält alle Anzeichen der heutigen Krise. Der Glaube, der nach der Schrift »vom Hören«[12] kommt, fällt merkwürdig ins Leere. In der überkommenen Form erscheint die Botschaft unfähig, den Menschen zu treffen, den sie nur noch als Hörenden, nicht mehr als Zuhörenden vorfindet. Seine Zuspitzung findet dieser Tatbestand im Faust darin, daß es sich bei diesem Vorgang nicht um Beiläufiges handelt, sondern sich der Verlust religiösen Glaubens gerade auf das bezieht, was nach christlichem Verständnis die Botschaft als Hoffnungsglauben ausweist: die Auferstehung des Gekreuzigten.

Um die gleiche Zeit ist es bei Jean Paul die Figur des toten Christus, die vom Weltgebäude herab das Ableben Gottes beklagt.[13] Wenn sich hier die Gewißheit vom Tode Gottes noch nicht nach Art eines Behauptungssatzes zum Ausdruck bringt, sondern in Form der Vision, so deshalb, weil sich das Denken auf diese Weise den Rückzug vor seinen letzten Konsequenzen offenhält. Die sich im Traum zur Sprache bringende Erkenntnis vom Verlust der Transzendenz hat dann auch — bei aller Betroffenheit — nur hypothetischen Charakter und erfüllt darin offenkundig eine heuristische Funktion. Demzufolge bedeutet auch der Tod Gottes hier noch nicht das endgültige Erfahrungsurteil der Geschichte, sondern meint eine im Vollzug des Denkens gesetzte Möglichkeit, die in totalem Sinnverlust endet. Was in apologetischer Absicht als Vorstellungsmodell gedacht ist, hat seine Geltung nur im Bereich der Vision, so daß das Ende des Traumes zugleich die Anwesenheit Gottes verbürgt.

0.3 Die Treue zur Erde: Nietzsche

Ein solcher Ausweg ist für Nietzsche von seinem Denkansatz nicht mehr möglich. Sowohl der bei Faust erfahrene Mangel, religiöse Inhalte in ihrer überlieferten Form zu verstehen als auch der bei Jean Paul mit Eintritt in das atheistische Lehrgebäude sich zeigende Bruch von »Einheit und Bestand«[14] des Universums bleibt ihm fremd, weil für ihn erst die Bestreitung Gottes die Größe des Menschen sicherstellt und dessen neu gewonnenes

Selbstgefühl ausmacht. Zunächst bleibt die These vom Tode Gottes indessen auch bei Nietzsche nicht ohne Gegenrede. Den Aussagen der Fröhlichen Wissenschaft zufolge steht dieser Tod zwar als sichere Gewißheit in der Geschichte, gleichzeitig jedoch bleibt das Ausmaß der Tat auffallend in der Schwebe. Sie belegt einerseits die unerhörte Fähigkeit des Menschen, selbst nach dem Höchsten zu greifen, bringt aber im Gegenzug die Frage, ob diese Tat nicht zu groß für den Menschen war. Die Größe dieses Ereignisses wird zugleich an seinem Schatten ablesbar, und das heißt, der an sich selbst verwiesene Mensch ahnt mit der Tat auch die Folgen seiner Handlung, erfährt daher zunächst weniger ein neues Daseinsgefühl als die bedrückende Ungesichertheit seiner eigenen Existenz: »Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns?«[15]

Spätere Aussagen rücken von diesem Selbstzweifel ab und steigern die Tat ins Unermeßliche. Die Folgen des Todes Gottes, so heißt es nun, sind »durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermutigung, Morgenröte«.[16] Auf diese Weise wird das Diesseits gegen die Geschichte des Christentums wieder in sein Recht gesetzt, ein innerweltliches Daseinsverständnis zur entscheidenden Signatur für das nun gültige Menschenbild. »Endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ›offnes Meer‹.«[17] Damit bleibt im Gegensatz zu Dantes Helden, für die an der Grenze der Welt der Horizont schimmernd ins Göttliche übergeht, bei Nietzsche die Welt ins Unendliche frei für den Zugriff und die denkerische Bemächtigung des Menschen. Dieser Anspruch auf Weltergreifung ist universal und durch keine Vermittlung an das Göttliche belastet oder gebunden. Die Schlußfolgerung daraus lautet: Jede mögliche Sinngebung kommt dem Menschen nicht jenseits seiner eigenen Möglichkeiten zu, sie vollzieht sich in der Tat, die das neu gewonnene Gefühl der Herrschaft über den Kosmos widerspiegelt und zum Vollzug treibt. Im Zuge dessen wandelt sich das menschliche Selbstverständnis dahingehend, daß die Treue zur Erde zum Indiz eines antimetaphysischen Grundgefühls wird, das im Ergreifen der eigenen Möglichkeiten seinen offenkundigen Selbstausdruck findet: »In der ›Wüste seiner Freiheit‹ will der Mensch lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen; denn er ist nur ›Mensch‹ — ohne Gott —, sofern er sich ›will‹.«[18] Unter dieser Voraussetzung ist dann der Tod Gottes kein unerlaubter Frevel mehr, er ist die notwendige Voraussetzung für die »Auferstehung des sich selbst überantwortenden und sich selber befehlenden Menschen«.[19]

1. DIE FRAGESTELLUNG DER ARBEIT

1.1 Katechismus und Curriculum

Vor dem Hintergrund dieser Herausforderung scheint eine Arbeit über vergangene Katechismen in jene Zeitvergessenheit zu führen, die immer dann entsteht, wenn sich das theologische Denken mit seiner eigenen Vergangenheit befaßt. Darüber hinaus geben die Verfasser des Glaubensbuches von 1969 selbst Anlaß dazu, am Zeitwert des Katechismus zu zweifeln, wenn sie die Bedingtheit und Vorläufigkeit ihrer Arbeit anmerken und das Ergebnis ihrer Bemühungen durch künftige Schulbücher überholt sehen.[1] Hatte noch Hubertus Halbfas in seiner Fundamentalkatechetik künftige Bedingungen für die Erstellung eines Katechismus genannt und damit den Rahmen beschrieben, in dem nach seiner Meinung ein solches Lehrbuch im schulischen Bereich Verwendung finden könne[2], so schien nach dem Einbruch curricularen Denkens in den Bereich der Religionspädagogik endgültig jede Bemühung um die Neufassung eines Katechismus unter dem Verdacht zu stehen, hinter die Fragestellungen der Zeit zurückzufallen. Kennzeichnender Ausdruck der inzwischen eingetretenen Inhaltsverschiebung war der Hinweis der Religionspädagogik selbst, daß die Einführung eines Lehrsatzkatechismus »aus vielen Gründen bedauerlich« wäre und keine Aussicht habe, »innerhalb der Schule einen Ort zu finden.«[3] Die Berechtigung dieser Aussage wird unmittelbar verständlich vor dem Hintergrund des inzwischen eingetretenen Wandels im Selbstverständnis der Religionspädagogik und den damit verbundenen Begründungsansätzen des Religionsunterrichts. Am Ende einer langen und kontrovers geführten Diskussion über Inhalte und Methoden des Faches[4] stand die Erkenntnis, daß der Religionsunterricht nicht länger vom Verkündigungsauftrag der Kirche verstanden werden dürfe, sondern seinen Ort in der Schule habe. Unmittelbaren Anteil an dieser Entwicklung hatte die Curriculumforschung, die den Gesellschaftsbezug der Bildungsinhalte neu formulierte und die gegebenen oder künftig zu bestehenden Lebenssituationen des Schülers zum Leitziel pädagogischen Denkens erklärte. Das kritische Interesse dieses Ansatzes bestand dann auch von Anfang an darin, überlieferte Lerninhalte auf ihren Zeitbezug hin zu überprüfen und deren fortgesetzte Verselbständigung zu beenden.[5] Die in diesem Zusammenhang zur Globalformel erhobene Maxime, in der »Ausstattung zur Bewältigung von Lebenssituationen«[6] die entscheidende didaktische Vorgabe für alle Fächer zu sehen, zwang auch die kirchliche Katechese zur Selbstprüfung und veranlaßte sie zu einer neuen Standortbestimmung. Dabei war der Einbruch des Neuen tiefgreifender, als sich zunächst vermuten ließ, insofern die Frage nach den Inhalten des Glaubens nicht mehr aus seinem Wesen heraus gestellt, sondern im Rahmen einer Theorie der Schule beantwortet wurde. War erst die Ordnung der Vorstellungswelt als allgemeine Aufgabe der Schule erkannt, war es nur konsequent, auch die Religion unter diesem Gedanken zu betrachten und die Theologisierung des Glaubensunterrichts

durch den Hinweis zu überwinden, seine Aufgabe sei es, dem Schüler zu einer geordneten Vorstellungswelt zu verhelfen, nicht aber »die Begegnung mit der göttlichen Offenbarung herbeizuführen oder auch nur spekulativ vorzubereiten.«[7]

1.2 Katechismus und Theologie

Wechselt man von der religionspädagogischen Ebene auf die theologische über, so scheint auch hier — unter anderen Vorzeichen — der Versuch zur Neufassung eines Katechismus wenig aussichtsreich zu sein, und zwar insofern, als es »keine Denk- und Anschauungsmuster mehr (gibt), die den Gehalt des Dogmas in das Alltagsleben übertragen.«[8] Es kommt dies hinzu: Die schwindende Vermittelbarkeit theologischen Sprechens an die Zeiterfahrung erwies ihre zunehmende Schärfe darin, daß sie nun ihrerseits in den Gegenstandsbereich der Theologie zurückschlug und sowohl Gültigkeit als auch Selbstverständlichkeit bisheriger Inhalte erschütterte. Dieser Vorgang berührte nicht nur die Ränder, sondern betraf im Verfolg des erfahrenen Widerspruchs zwischen Glaube und Lebenswirklichkeit solch »zentrale und fundamentale Verkündigungsworte wie Gnade, Heil, Erlösung.«[9] Wie sehr die Theologie vor diesem Hintergrund noch auf dem Weg ist, Überlieferungsinhalte neu zu formulieren, wird nirgends deutlicher als an der bestehenden, kaum noch systematisierbaren Vielfalt theologischen Denkens, die es nicht erlaubt, eine zeitgültige theologische Summe zu erstellen bzw. die Glaubenstradition von einem einheitlichen Ansatz neu zu deuten. Karl Rahner hat diesen Tatbestand eines nicht mehr synthetisierbaren Pluralismus von Denkhorizonten innerhalb der Theologie im Begriff der »gnoseologischen Konkupiszenz«[10] zusammengefaßt und darin deutlich gemacht, daß sich die Theologie einer geistigen Situation gegenübersieht, die darin besteht, daß sie es nicht mehr mit einer einheitlichen Philosophie zu tun hat, vielmehr das philosophische Denken selbst in eine Vielzahl von Ansätzen, Problemstellungen und Denkmethoden aufgeht. Der dadurch verursachte Pluralismus von Erkenntnissen und Möglichkeiten und die damit verbundene Unüberschaubarkeit von Ergebnissen konstituiert nach Rahner jenen »offenen Raum der heutigen Wissenschaften«[11], der auf dem Gebiet der Philosophie jede durchgestaltete Synthese des Denkens verhindert, insofern die dem Denken zugrunde liegenden Voraussetzungen selbst noch einmal ein Thema philosophischen Nachdenkens bilden. Die Unterschiedlichkeit der Lösungen im Bereich der philosophischen Reflexion bildet indes nur jenen Pluralismus von Daseins- und Weltverständnissen ab, der auch die Theologie erfaßt, wenn sie auf dem Weg des Denkens die Voraussetzungen zum Verständnis ihrer Botschaft klärt. Begriffe wie »Theologie der Hoffnung«, »Theologie der Welt«, »Theologie der Revolution« usw. sind so gesehen nur der sprachliche Hinweis auf eine unübersehbare Ausfächerung innerhalb des theologischen Gegenstandsbereichs. In dieser Weise verweist eine Standortbestimmung

gegenwärtiger Theologie auf eine Vielzahl von Ansätzen und Entwürfen, deren gemeinsames Merkmal mitunter mehr in ihrer mangelnden Vereinbarkeit als in ihren wechselseitigen Überschneidungen zutage tritt.

1.3 Katechismus und Religionspädagogik

Ähnliche Tendenzen wiederholten sich auf dem Gebiet der Religionspädagogik, wo diese im Zuge der Krise ihres Selbstverständnisses nach neuen Bezugspunkten des Faches suchte und dabei in ebenso viele Richtungen wie Ansichten zerfiel. Unverkennbar zeigte sich auch hier, daß der Verlust des Hergebrachten jene Unüberschaubarkeit hervorbrachte, die darin bestand, daß sich die einzelnen Meinungen und Ansätze kaum mehr miteinander vermitteln ließen, insofern der Schüler, die Gesellschaft oder die Wirklichkeit zu jenen Orten wurden, an denen das religionspädagogische Denken einsetzte, um unter dem Zwang der Verhältnisse neue Begründungsformen des Faches zu entwickeln. Die Gemeinsamkeit der gefundenen Lösungen bestand weithin in der Abkehr vom Bestehenden, wobei das Neue in unterscheidender Gestalt zum Hergebrachten in Erscheinung trat bzw. sich in Form der Hypothese ankündigte: »Bewußt ist in all diesen Formulierungen, die natürlich samt und sonders im Irrealis gesprochen sind, weil die Zeit der bisher üblichen Katechismen wohl vorbei ist, Abstand genommen von allem, was nach Supranaturalismus, Jenseitigkeit und Sonderwelt der Gnade aussehen könnte.«[12]

Die hier genannte Aussage kann als exemplarisch gelten, denn sie veranschaulicht das Selbstverständnis einer Religionspädagogik, die im Zuge pädagogischer Einflüsse die Wende zum Schüler und seiner Erfahrungswelt vollzog und demzufolge den Gedanken eines Katechismus nur als Hinweis auf ihre bewältigte Vergangenheit verstehen konnte. Anstöße dazu, das »Christ sein« in der Gegenwart neu zu definieren und eine Ortsbestimmung christlichen Denkens vorzunehmen[13], gingen dann auch zuerst von der Theologie aus mit dem Ziel, die Inhalte der Tradition unter den Bedingungen der Gegenwart zu formulieren und den Glauben selbst zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen. Im Vorfeld dieser Bemühungen stand der Entwurf sogenannter Kurzformeln[14] in der Absicht, das Glaubenswissen an den Erfahrungen der Zeit aufzuhellen und es vor dem Hintergrund eines neu entstandenen Lebens- und Weltgefühls formelhaft zu verdichten. Das darin erkennbar werdende Interesse an der Sache des Glaubens blieb auf die Religionspädagogik nicht ohne Wirkung. Erste Schritte zu einer religionspädagogischen Diskussion über ein Glaubensbuch für junge Erwachsene wurden mit der Veröffentlichung diesbezüglicher Beiträge in den »Katechetischen Blättern« gemacht.[15] Die hier vorgelegten Skizzen im Spannungsfeld von Einspruch und Zustimmung, Interesse und begründetem Zweifel fanden ihre fachtheologische Entsprechung in den als Werkstattberichte für einen künftigen Katechismus herausgegebenen »Konturen heutiger Theologie.«[16] Im Bewußtsein dessen,

wie sehr das Gespräch mit der Theologie von der Religionspädagogik zu derem eigenen Nachteil vernachlässigt worden war, stellten sich die Autoren der Aufgabe, zentrale Glaubensfragen vom Standpunkt der jeweiligen Fachwissenschaft aus zu behandeln und sie auf ein Glaubensbuch hin zu bedenken. Damit scheint es auch von seiten der Theologie bzw. der Religionspädagogik aus deutliche Anzeichen dafür zu geben, die Glaubenswahrheiten für die heutige Zeit neu zusammenzufassen und sie im Blick auf junge Menschen vorzulegen. Daß ein solches Unternehmen zwar mühselig, doch ebenso notwendig ist, mag aus jenen autobiographischen Sätzen Sartres hervorgehen, in denen es denkwürdig heißt: »In der Folge aber erkannte ich in dem gesellschaftlichen Gott, den man mir beibrachte, nicht denjenigen, den meine Seele erwartete. Ich brauchte einen Weltschöpfer, man gab mir einen Obersten Chef; die beiden bildeten eine Einheit, aber das wußte ich nicht; lustlos diente ich dem pharisäischen Idol, und die offizielle Lehre nahm mir die Lust, meinen eigenen Glauben zu suchen.«[17]

1.4 Ziel und Gegenstand der Untersuchung

1. Zum Thema Katechismus liegt eine Fülle von Untersuchungen vor. Diese greifen entweder ein Thema[18] heraus, um dessen Darstellung und Entwicklung im Laufe der Geschichte zu untersuchen, oder sie nehmen zu Einzelfragen[19] des Katechismus Stellung. Andere Arbeiten gehen in kritischer Absicht der Sprache[20] der Glaubensbücher nach und fragen nach deren Wirklichkeitsbezug in der Gegenwart. Daneben gibt es eine Anzahl von Veröffentlichungen[21], die im Rahmen ihrer Themenstellung mehr beiläufig auf den Katechismus verweisen; schließlich geben Handbücher[22] Auskunft über Form und Methode einer Katechismuskatechese. Dieser Überblick, der sich noch durch Anmerkungen zur katechetischen bzw. theologiegeschichtlichen Tradition[23] ergänzen läßt, macht deutlich, wie stark die Frage nach einer sachgerechten Darstellung des Glaubens das theologische und katechetische Denken leitete und — wie es scheint — auch in Zukunft noch beschäftigen wird.

Die vorliegende Untersuchung nimmt die skizzierten Gedanken zur Neufassung eines Glaubensbuches auf mit dem Ziel, durch Prüfung und Auswertung theologischer Einsichten und Erkenntnisse Leitlinien für eine kommende Katechismusentwicklung aufzuzeigen. Dabei geht die Arbeit erklärtermaßen von einer theologischen Fragestellung aus.[24] Im Blick auf das genannte Erkenntnisziel untersucht sie den Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands (= KKBD) sowie seine als Arbeitsbuch überarbeitete Fassung »glauben — leben — handeln« (= GLH). In diesem Zusammenhang ergibt sich auch hier — und eine Methodenreflexion hat dies eingangs bewußt zu machen — ein hermeneutischer Zirkel. Auf der einen Seite müssen die Katechismustexte selbst zu Wort kommen, weil sie in einer bestimmten theologiegeschichtlichen Überlieferung stehen

und nur aus dieser heraus sachgerecht verstanden werden. Dieser Hintergrund bestimmt ihre Sprach- und Argumentationsform, stellt sie in eine katechetische Denktradition und bestimmt ihren didaktischen Ansatz. Der dabei auftretende Beziehungszusammenhang von Theologie und Katechetik[25] bedeutet, daß eine kritische Analyse der Katechismen zunächst die theologische Denkart aufzuweisen hat, die den didaktischen Entscheidungen zugrunde liegt. Es wird demnach zu fragen sein, welches offenbarungstheologische Verständnis der Katechismus voraussetzt, welcher Glaubensbegriff in den Büchern zutage tritt und in welchem Verhältnis Überlieferung und Erfahrung in ihnen zur Sprache kommen. Dabei wird der Gang der Untersuchung eine doppelte Engführung zu vermeiden haben: Einmal in nur beschreibender Weise Vergangenes zu wiederholen und damit an der Zeitsituation vorbeizureden, zum anderen heutige Fragestellungen als dogmatische Norm an die Texte heranzutragen und sie danach zu bewerten. Im ersten Fall bliebe die Untersuchung in den Grenzen historischer Darstellung und damit ohne erkennbaren Aussagewert, im zweiten Fall würden die Texte von der Norm heutigen Glaubensbewußtseins aus beurteilt und so im nachhinein überfremdet. Eine diesem Tatbestand Rechnung tragende Methode wird in Anwendung literaturwissenschaftlicher Interpretationsansätze in einer perspektivischen Betrachtungsweise[26] bestehen. Damit ist gemeint, daß die Auslegung geschichtlicher Texte diese aus ihrem zeitlichen Bezug zu interpretieren hat, andererseits vom Standpunkt der Gegenwart aus zurückfragt und die Zeiterfahrung in die Fragerichtung einträgt.

2. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Der erste Teil befaßt sich damit, Genese und Gestalt der Glaubensbücher von 1955 und 1969 aus einer Analyse katechetischer Theoriebildung darzustellen sowie ihre religionsdidaktische Struktur unter pädagogischen und theologischen Gesichtspunkten zu untersuchen. Liegt dabei der Schwerpunkt der Betrachtung auf der Klärung geschichtlicher Zusammenhänge, so steht im zweiten Teil der Arbeit das systematische Interesse im Vordergrund. Entsprechend der Zielsetzung, Umrisse eines künftigen Glaubensbuches zu entwerfen und sie für den religionspädagogischen Bereich aufzuweisen, soll danach gefragt werden, welche Erkenntnisse die zeitgenössische Theologie für eine Katechismustheorie liefert. Die Notwendigkeit einer solchen Fragestellung erhellt aus der Tatsache, daß sich die Religionspädagogik zwar weitgehend als Schnittpunktwissenschaft zwischen heutiger Wirklichkeit und den Aussagen der Überlieferung versteht[27], kaum aber in dem Maße das Gespräch mit der Theologie führt (und sucht), wie es notwendig wäre, die Inhalte religiösen Lernens und deren methodische Zueignung theologisch zu durchdenken. Die Folgen davon waren ebenso eindeutig wie zweifelhaft: Wo nach der Theologie noch gefragt wurde, war deren pädagogischer Ort meist schon vorgezeichnet, insofern die Rückfrage aus einem vorgängigen Interesse heraus geschah. Demzufolge blieb der Zusammenhang von Theologie und Didaktik weithin

problemlos, da die Kategorien für die Auswahl und die Darstellung religiöser Wahrheit selten auf dem Wege einer konvergenztheoretischen Argumentation gewonnen, statt dessen vorrangig von den subjektiven Lerninteressen des Schülers bzw. den objektiven Lernerfordernissen der Gesellschaft definiert wurden.

3. Die vorliegende Arbeit will die aus der Curriculumdiskussion gewonnenen Ergebnisse[28] nicht ersetzen, sondern setzt sie voraus. Gleichwohl sucht sie in bewußter Unterscheidung zu den genannten Strömungen, die Konturen einer Katechismusdidaktik nicht aus der Pädagogik zu gewinnen, sondern aus einer Analyse theologischer Denkansätze zu entwickeln. Im Hinblick darauf geht es im dritten Teil der Arbeit darum, das religionspädagogische Denken mit den Erkenntnissen gegenwärtiger Theologie zu konfrontieren und den Problemzusammenhang von Religionspädagogik und Fundamentaltheologie kritisch aufzuarbeiten. Dieser Absicht gemäß besteht das leitende Interesse darin, die Leistungsfähigkeit theologischen Denkens in bezug auf pädagogische Fragen aufzuzeigen und die Theologie selbst als »Herausforderung der Didaktik«[29] darzustellen. Eine solche Zielsetzung läßt es notwendig erscheinen, innerhalb der Religionspädagogik nachzufragen, ob ihre Richtung stimmt und die von ihr gelieferten Lösungen überzeugen. Die dazu notwendige Klärung geschieht in exemplarischer Form, indem die Arbeit am Thema des Katechismus nach dem Wesen religiösen Lernens, der Beziehung von Glaube und Geschichte, schließlich dem Stellenwert von Theologie und Tradition für eine Didaktik des religiösen Buches fragt und dabei die Fundamentaltheologie als Gesprächspartner in die Diskussion bringt. Erklärt diese »den Menschen vor dem Glauben und außerhalb des Glaubens«[30] zu ihrem Adressaten, so ist von seiten der Theologie die Frage nach den Vermittlungskategorien der Religionspädagogik zu stellen und umgekehrt die pädagogische Anfrage nach der Zueignungsform des Glaubenswissens als inneres Moment der theologischen Denkform zu thematisieren. Diesem Zusammenhang nachzugehen, bedeutet nichts anderes, als die Theologie neu zum Thema der Religionspädagogik zu machen, um sie gegenüber einem Denken, das seine entscheidenden Stichwörter aus dem Bereich der Profandidaktik bezieht, gegenwärtig und — sofern dies gelingt — überzeugend zu rehabilitieren.

I GESCHICHTE UND GESTALT DES KATECHISMUS

1. DER KATECHISMUS ALS GLAUBENSBUCH

1.1 Erste historische Skizze: Zum Inhalt des Katechismus

Versteht man unter Katechismus einem gängigen Wortverständnis entsprechend die Zusammenfassung der christlichen Lehre, so findet er sich in dieser Form zuerst bei Martin Luther. 1529 veröffentlicht der Reformator seinen Kleinen und Großen Katechismus und begründet damit eine Literatur- und Buchform, die sich über alle Neubearbeitungen, Umbrüche und Krisen hinaus bis zum heutigen Tag erhalten hat. Dabei ist anzumerken, daß Luther auf die katechetischen Hauptstücke der Tradition zurückgreift und ein Gliederungsprinzip verwendet, das in ähnlicher Form schon bei Thomas von Aquin begegnet. Hatte dieser in seinen als Katechismus herausgegebenen Opuscula die zentralen Inhalte des Glaubens zusammengefaßt und sie nach der Reihenfolge Glaubensbekenntnis, Vater unser, Ave Maria und zehn Gebote geordnet[1], so verkörpert dieses Schema jene maßgebliche Norm, nach der die katechetische Tradition das Glaubenswissen gliedert und es systematisch erfaßt. Wenn Luther seinen Katechismus als »Predigtunterweisung«, als »Unterricht für die Kinder bzw. einfachen Leute«[2] herausgibt, so ist damit geschichtlich jener Ort umschrieben, von dem aus sich der Begriff »Katechismus« historisch klärt. Denn dieser ist zunächst Unterricht in den Glaubenslehren, also mündliche Unterweisung, und erst im nachhinein die schriftliche Auslegung christlicher Wahrheit zum Zwecke der Belehrung. War deshalb Luthers Katechismus nach dem Willen seines Verfassers noch nicht als theologisches Lehrbuch zu verstehen, sondern als Grundlage vorausgegangener wie nachfolgender Bibelarbeit gedacht, so bot er doch die Möglichkeit, durch »Lesen, Fragen und Nachdenken«[3] erworbene Kenntnisse zu vertiefen und die wichtigsten Offenbarungswahrheiten einzuprägen. Damit ist zur Zeit der Reformation die klassische Lehrform des Katechismus geschaffen: Der Glaube wird nach Hauptstücken gegliedert, sein Inhalt als abrufbares Wissen in Frage- und Antwortform erschlossen.

Ein vergleichbares Gegenstück, dem der Verfasser weitere Bearbeitungen 1556 und 1558 folgen läßt, liegt auf katholischer Seite erst mit der Summa doctrinae christianae des Petrus Canisius vor. Zwar unterscheidet sich sein Katechismus vor dem Hintergrund der kontroverstheologischen Auseinandersetzung von Luthers Entwurf, doch liefert auch für ihn die katechetische Tradition die Vorgabe dafür, nach den Grundformeln Symbolum, Dekalog, Vater unser[4] die Inhalte der christlichen Lehre zu ordnen und systematisch darzustellen. Eine neue Art des Katechismus bildet der 1556 auf Veranlassung des Konzils von Trient herausgegebene Catechismus Romanus. In seinem Aufbau übernimmt er die katechetischen Grundformeln, unterscheidet sich aber in Anlage und Zielsetzung

dadurch, daß er als Leitfaden für die Hand des Klerus gedacht ist. Damit bilden auch für diesen Katechismus Schrift und Überlieferung die Grundlage, doch besteht sein Zweck darin, die Inhalte des Glaubens theologisch zu begründen und dem Katecheten didaktische Hinweise zu seiner Erschließung zu geben.

Einen tiefgreifenden Wandel erfährt das pädagogische Denken, und seine Erkenntnisse gehen in die Katechese ein, durch die Aufklärung. Von der Vorstellung einer nahezu unbegrenzten Bildbarkeit des Menschen aus denkend, rückt nun die vernunftgemäße Erschließung des Lernwissens in den Vordergrund des Unterrichts. Dies bedeutet, daß fortan das Lernvermögen und die Fassungskraft des Kindes zu didaktischen Kategorien werden, um einerseits die Stoffülle zu begrenzen, andererseits die Lehrinhalte nach dem Maß rationaler Einsichtigkeit zu vermitteln. Vor allem die Philanthropen wie J. B. Basedow und seine Schüler üben — unter dem sichtbaren Einfluß von Rousseau — Kritik am mechanischen Auswendiglernen von Katechismussätzen und Bibelsprüchen. Sie ist in ihrer pädagogischen Absicht ebenso eindeutig wie in ihrer Gestalt schonungslos: »Wenn ich die Dummheit recht widerlich darstellen müßte, malte ich einen Pedanten, der die Kinder im Katechismus unterrichtete; und wenn ich ein Kind närrisch machen wollte, würde ich es anhalten, mir zu erklären, was es eigentlich sagt, wenn es den Katechismus hersagt.«[5] Daß diese Kritik mehr bedeutet als nur eine beiläufige Randbemerkung, zeigt sich dort, wo sie nicht nur von außen an das katechetische Denken herantritt, sondern dieses dazu nötigt, das eigene Selbstverständnis zu überprüfen und es in Richtung auf ein durchlaufendes Interesse an der Pädagogik zu korrigieren. Im Zuge dieser Entwicklung verlagert die Katechese ihren Schwerpunkt vom Inhaltlichen zum Methodischen und gibt ihr theologisches Selbstverständnis mehr und mehr zugunsten einer profandidaktischen Struktur des Faches auf.[6] In England bringt Alexander Pope das geltende Bewußtsein literarisch zum Ausdruck und definiert es in Gestalt einer zeittypischen Sentenz als Wende des Gegenstandsinteresses von Gott auf den Menschen: »Erkenn' dich selbst; maß dir nicht an, Gott zu ergründen; / Der Sinn des Menschen ist, sich selbst zu finden.«[7] Eine vergleichbare Entwicklung findet in den Religionsbüchern statt. Sie enthalten zu einem guten Teil natürliche Religion und vermitteln so weniger die katechetischen Inhalte der Tradition, als daß sie die Glaubenslehren unter dem Aspekt ihres Nutzwertes sehen und nach ihrer »Brauchbarkeit für moralische Anwendungen«[8] betrachten.

Mit dem Namen J. B. Hirscher ist auf jene Gegenströmung hingewiesen, die ursprüngliches katechetisches Gedankengut zurückholt und dabei sowohl gegen die Aufklärung als auch gegen die einsetzende Neuscholastik Front macht; gegen die Aufklärung, indem Hirscher die alte kerygmatische Traditionslinie wieder aufnimmt und gegenüber einem methodischen Interesse die Frage nach dem Inhalt der Verkündigung in den Vordergrund stellt. Auf der anderen Seite gilt seine Kritik der Neuscholastik mit dem Ziel, das Eigenrecht des Kerygmas gegenüber der Schultheologie

geltend zu machen und damit jene Grundfrage aufzuwerfen, die ein Jahrhundert später in der Diskussion über Sinn und Berechtigung der Verkündigungstheologie eine entscheidende Rolle spielen sollte. Gegen das neuscholastische und aufgeklärte Denken stellen Hirscher und Gleichgesinnte wie Johann Michael Sailer, Bernhard Galura und Bernhard Heinrich Overberg die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in den Mittelpunkt ihres Denkens. Ihr katechetischer Ansatz folgt dementsprechend nicht dem Selbstverständnis einer dogmatischen Logik, die den Glauben in Form objektivierter Wahrheitsinhalte vorlegt, sondern geht vom Evangelium aus und betrachtet den Glauben unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Heilszusage[9], deren inhaltliche Darstellungsform als Kerygma gedeutet wird. Glaube ist hier nicht die Summe mitgeteilter oder gewußter Sätze, die als formuliertes Wissen anzueignen sind, er ist zuerst die antwortende Zustimmung des Menschen auf die Offenbarungsbotschaft. Einem solchen Verständnis nach ist Glaube die Selbstauslegung des Menschen auf einen göttlichen Anruf hin und meint darin vor jedem Besitz von Wissen die »Anerkenntnis der christlichen Wahrheit.«[10] Wird der Glaubensakt solchermaßen auf die menschliche Existenz bezogen, so ändert sich auch die Form der Glaubensbegründung darin, daß sich die gehörte Wahrheit weniger in äußeren Zeichen als vor der Lebenserfahrung des Menschen beglaubigt und bewahrheitet. Eine solche Form theologischen Denkens führt nicht zur Bestreitung äußerer Tatsachen wie Wunder und Weissagungsbeweis, sie ändert jedoch deren Stellenwert, indem sie diese nur als »Wahrscheinlichkeitsbeweis«[11] gelten läßt.

Die Neuscholastik nimmt eine andere Verhältnisbestimmung von Kerygma und Dogma vor. Für sie lassen sich beide Größen nicht voneinander trennen, sondern gehen ineinander auf, genau gesagt, die Katechese wird nun zur Funktion der Theologie, das Kerygma durch das Dogma absorbiert. Damit wird das heilsgeschichtliche Denken zugunsten eines systematischen Interesses ersetzt, die Theologie zwangsläufig zur Norm der Glaubensverkündigung. Vor diesem Hintergrund betrachtet ist Deharbes Katechismus ein theologisches Lehrbuch, das die Offenbarungsaussagen begrifflich zusammenfaßt und in einem schlüssigen System vorlegt. In diesem Sinne spiegelt der Katechismus die Denkweise einer Theologie wider, die im Rückzug auf das in der Schultheologie Gedachte und dessen katechetischer Wiederholung dazu neigt, »zu einem nur noch äußerlich geordneten Aggregat von einzelnen Sätzen zu werden.«[12] Vom Ansatz einer solchen Dogmatik wird das Glaubensbuch notwendig zu einem theologischen Traktat, der die Inhalte der Theologie in Form eines Lehrwissens darstellt und mit Anspruch auf Glaubensgehorsam dem Schüler vorlegt. Was die Frage der Katechismusdidaktik betrifft, wird der Hörer zum Adressaten einer vorformulierten Lehre, die kaum darauf angelegt ist, das Glaubensgut überschaubar und für den Schüler annehmbar zu machen, vielmehr vorwiegend solche Begriffe verwendet, die im Unterricht »jedes Mißverständnis möglichst wirkungsvoll ausschließen.«[13] Seine späteren Bearbeitungen durch J. Linden (1900) und Th. Mönnichs (1925) bringen nur

geringfügige Korrekturen im Hinblick auf Auswahl und Umfang des Stoffes[14]; in Aufbau und Inhalt folgen diese ihrem Vorgänger und sind in dieser Weise Systemkatechismen wie die von Deharbe.

Zur sachgerechten Einordnung des KKBD liefert J. A. Jungmann mit seiner Schrift »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«[15] den theologiegeschichtlichen Hintergrund. Hatte sich die Diskussion in der vorausgegangenen Zeit, angeregt durch die Reformbewegung zu Beginn dieses Jahrhunderts, mit Methodenfragen befaßt, so sieht die nun einsetzende materialkerygmatische Erneuerung ihre Aufgabe darin, vor dem Hintergrund eines zunehmenden Glaubensverlustes die Frage nach dem Inhalt der Verkündigung neu zu stellen und sie in den Mittelpunkt ihres Interesses zu rücken. Im Zusammenhang dessen werden Einflüsse geltend, die zwar nicht den Wert der spekulativen Theologie bestreiten, dieser gegenüber aber den Anspruch auf die »Eigenständigkeit der Verkündigung gegenüber der Schultheologie«[16] hervorheben und damit jenes heilsgeschichtliche Denken wiederaufnehmen, wie es die katechetische Tradition von Augustinus über den Catechismus Romanus verkörpert hatte. Für den Katechismus von 1955 bedeutet diese Standortbestimmung die Absage an jedes anthropozentrische bzw. neuscholastische Denken zugunsten eines Grundschemas, das dem Apostolischen Symbolum folgt und den Begriff des Reiches Gottes zu einem zentralen Ordnungsgedanken macht.

1.2 Zweite historische Skizze: Zur Methode des Katechismus

Als katechetische Methode läßt sich jenes Vorgehen bezeichnen, das sich mit den Möglichkeiten und Wegen zur Übermittlung des christlichen Glaubens befaßt und diese Absicht in ein gesetzmäßiges Lehrverfahren umsetzt.[17] Ebenso wie der Katechismus selbst hat auch die methodische Vermittlung seiner Inhalte im Laufe der Geschichte manche Änderung erfahren, unterliegt im ganzen aber nicht den Schwankungen und Wandlungen, die dem Katechismus als Lehrbuch widerfahren sind. Erste Hinweise auf eine methodische Reflexion finden sich bei Augustinus in der Forderung »eines der christlichen Offenbarungsreligion angepaßten, mitteilend-darbietenden Lehrverfahrens, das eine narratio aus der Heilsgeschichte zur Grundlage der Katechese macht.«[18] Weitere Belege für die Entwicklung einer Methodenlehre sind spärlich, erklären sich aber aus der Zeitsituation. Das Mittelalter kennt noch keine religiöse Unterweisung in Form einer Kinderkatechese, denn zu dieser Zeit wird der Glaube nicht zuerst durch Unterricht vermittelt, sondern als selbstverständliche Anschauungsform einer christlich geprägten Gesellschaft überliefert. Die katechetische Unterweisung geschieht dann vornehmlich durch die Glaubensträger, die auch in den übrigen Bereichen des Lebens dem Kind eine erste Einweisung geben, und das heißt zuerst die Eltern und Paten.[19] Im Zusammenhang einer solchen Glaubenssituation tritt die Frage nach der methodischen Vermittlung naturgemäß zurück, gliedern sich doch »die Ereignisse

der Familie und des Einzellebens, Geburt, Hochzeit und Tod, Arbeit und Ruhe« in den Lauf des Kirchenjahres ein, so daß dessen Ordnung »bis in die letzte Bewegung des Lebens«[20] wirkt. Noch in der nachtridentinischen Zeit gibt es deshalb im Grunde nur eine einfache Auslegungsregel, die Texterklärung: »Fragen und Antworten wurden erst vom Katecheten vorgesagt oder vorgelesen. Dann wurde der Wortlaut vom Katecheten zergliedert und umschrieben und möglichst mit Beispielen illustriert. Mit einer Ermahnung oder Nutzanwendung wurde geschlossen.«[21]

Den ersten Entwurf einer systematischen Methodenlehre legt Franz Neumayr mit seiner Schrift Rhetorica catechetica (1766) vor. Neumayr ordnet die einzelnen Lehr- und Unterrichtsstufen nach einer festen Reihenfolge: Darbietung (propositio), Erklärung (explicatio) und Anwendung (applicatio). In bezug auf die Katechismusunterweisung bedeutet ein solches Vorgehen, daß der Text zunächst vom Katecheten vorgetragen, anschließend vom Kind gedächtnismäßig eingeprägt wird. Die nächste Stufe bemüht sich um das verstandesmäßige Erfassen durch den Schüler, was durch Erläuterung und Begründung bzw. Beweisführung geschieht. Am Schluß stehen Ermahnungen und eine zusammenfassende Wiederholung des Gelernten.[22]

Die Aufklärung setzt inhaltlich wie methodisch neue Akzente. Sie wendet sich gegen ein gedankenloses Memorieren und ein nur mechanisches Wiederholen der Lehrinhalte und sucht den Stoff entsprechend der Denk- und Erkenntnisfähigkeit des Schülers zu vermitteln. Als Methode dient ihr dazu die Sokratik, ein entwickelndes Frage- und Antwortverfahren, das bei der Erfahrung des Schülers einsetzt und schrittweise die Erkenntnis der Wahrheit entfaltet. Auch im katechetischen Bereich findet dieses Verfahren Anwendung und dient dazu, das Verständnis für die Katechismusinhalte zu erschließen.

Die kurzzeitige Ausrichtung der katechetischen Methode an der Profandidaktik — zu ihrem Gewinn wie zu ihrem Nachteil — findet mit Einführung der Katechismen von Deharbe ihr Ende. Im Gegensatz zur Aufklärung wird die Methode nun nicht länger als Mittel verstanden, Lehrinhalte pädagogisch zu erschließen, sondern dient jetzt als Instrument der Schultheologie dazu, ein vorgegebenes Glaubenswissen mechanisch weiterzugeben. Dieser instrumentalen Verwendung der Methode liegt zweifellos ein »bestimmtes Verständnis des Menschen, seines Denkens und seiner Vorstellungskraft zugrunde«[23], ebenso und ursprünglicher indes ein dogmatischer Begriff von Offenbarung, der diese zuerst als lehrhafte Mitteilung von übernatürlichen Sätzen versteht. Von einem solchen Ansatz aus, und hier bestätigt sich die These von Peter Eicher, daß jeder religiösen Didaktik ein offenbarungstheologisches Vorverständnis zugrunde liegt,ist es nur konsequent, wenn die katechetische Methode deduktiv ansetzt und die Lehrinhalte autoritativ vorlegt.[24] Damit verselbständigt sich im Gegensatz zur Aufklärung der Inhalt gegen die Methode, die nun nichts weiter sein kann als die notwendige Funktion einer Theologie, die jenseits jeder didaktischen

Analyse schon über den Unterrichtsgegenstand entschieden hat. Wird die Frage nach der Zueignungsform religiöser Wahrheit dogmatisch gestellt, verliert der Katechismus seinen Bezug zur Didaktik und wird fortan zu einem Lehrbuch, »das die Methodenfrage schon implizit gelöst hatte: es sollte im Unterricht nur noch erklärt werden.«[25]

Gegen eine solche Vernachlässigung des methodischen Bewußtseins innerhalb eines theologischen Lehrsystems, das sich auf die Inhaltsfrage konzentrierte, wendet sich um die Jahrhundertwende die Münchener Methodenbewegung.[26] Sie nimmt einerseits Erkenntnisse der Profandidaktik auf in der Absicht, sie für die katechetische Unterweisung nutzbar zu machen, überdies versteht sie sich als methodengerechte Antwort auf eine Zeitsituation, die durch einen zunehmenden Glaubensschwund in der Bevölkerung, den Ausfall der religiösen Erziehung in der Familie sowie einer beginnenden Entchristlichung der Gesellschaft gekennzeichnet ist. Inhaltlich bedeutet der neue Ansatz ein Dreifaches: (1) Die Übernahme pädagogischer und psychologischer Erkenntnisse mit dem Ziel, die »Fülle des Memorierstoffes«[27] entsprechend der Aufnahmefähigkeit der Schüler zu kürzen sowie die Kinderpsyche »im Gegensatz zur bisherigen zu weitgehenden Rücksicht auf den Stoff«[28] zu berücksichtigen. (2) Diesem lernpsychologischen Anliegen entspricht auf der Methodenebene die Absage an die bisherige texterklärende Lehrform zugunsten eines entwickelnden Unterrichtsverfahrens: »Der Synthetiker zeigt zuerst das Ziel der Katechese kurz an. Dann bietet er dem Kinde die neue Wahrheit dar, aber nicht im abstrakten Gewande der Katechismusfrage, sondern in konkreter Gestalt, gleichsam verkörpert in einer Erzählung.«[29] (3) Die Einsichten und Analysen der Methodenbewegung führen Heinrich Stieglitz dazu, erste Überlegungen in Richtung auf ein neues Glaubensbuch anzustellen und als Ergebnis seiner Arbeit den »Lehrstückkatechismus«[30] zu entwickeln. In den nun verwendeten Formalstufen, wie sie bis zum Katechismus von 1955 gültig bleiben, sieht man methodisch die geeignete Lehrform, religiöse Inhalte zu vermitteln und die Katechismuswahrheiten zu erschließen. Später nimmt die Katechetik Anregungen aus der Arbeitsschulbewegung auf und macht sie im eigenen Bereich wirksam. Stand zuvor das Wort im Mittelpunkt des Unterrichts, so tritt nun die Betätigung — und damit die Handlung — als weiteres Unterrichtsprinzip hinzu. Freilich bleiben die Anregungen aus der Profandidaktik nur eine Variante innerhalb des Formalstufenschemas — die Katechese bedient sich der neuen Methodenerkenntnis, deutet sie aber im eigenen Sinne um.[31] Vom Inhaltsprimat aus gesehen sind methodische Fragen ein Kapitel innerhalb der Glaubensdidaktik, nicht aber deren zentrales Thema.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Wahrheit und Methode, und das ist die Frage nach dem hermeneutischen Selbstverständnis der Katechetik, gilt es folgendes festzuhalten: Die methodische Bewegung zu Beginn dieses Jahrhunderts stellt unvoreingenommen und kritisch die Frage nach dem Erfolg katechetischen Unterrichts. Dabei stellt sie, mitunter auf dem Wege statisti-

scher Untersuchungen, ein »vollständiges Fiasko«[32] fest und kommt zu dem Ergebnis, daß die bisherige Lehrmethode kaum den Lernbedürfnissen des Schülers entspricht. Dieser Mangel didaktischer Planung und die damit verbundene Erfolglosigkeit unterrichtlicher Bemühungen führen zur Aufnahme der Methodenreflexion. Das Ergebnis dieser selbstkritischen Prüfung bedeutet inhaltlich die Kürzung des Lehrstoffes sowie der »Zahl der Fragen«[33], methodisch die Berücksichtigung der Interessenlage des Schülers, indem man die lernpsychologische Bedeutung der Anschauung erkennt und auf dem Wege geschichtlicher Darstellung das Katechismuswissen erschließt. Der methodenkritische Ansatz der Reformer bringt also im ganzen eine größere Hinwendung zum Kind. Diese setzt sich in den nun entstehenden Lehrplänen fort in der Absicht, die pädagogischen Voraussetzungen des eigenen Faches zu reflektieren und dadurch »einen neuen didaktischen Bezug in den Blick zu bekommen.«[34] Letztlich jedoch bedeuten die aus der Profandidaktik übernommenen Erkenntnisse nur eine Korrektur innerhalb einer vorgegebenen theologischen Denkform. Die katechetische Reform ist in dieser Hinsicht kein hermeneutischer Neuansatz, sondern ihrer Form nach weiterhin Glaubenskatechese, die nun freilich zum erstenmal auf dem Wege theoretischer Klärung und Auseinandersetzung ein bis dahin nicht erreichtes Methodenbewußtsein entwickelt. Aufschlußreich dafür ist folgendes Zitat, das einerseits die Kritik an der bisherigen Lehrform verdeutlicht, andererseits den eigenen Standort innerhalb der katechetischen Tradition veranschaulicht:

»Heute huldigt man zuweilen einem extremen Supernaturalismus, indem man nicht bloß einen übernatürlichen Ausgangspunkt nimmt, sondern auch einen aus den Regeln der psychologisch-pädagogischen Didaktik sich ergebenden methodischen Vorgang und dessen Forderungen verwirft . . . Demgegenüber stehen wir zwar ganz und vollkommen (!) auf dem Standpunkt des Supernaturalismus und wollen von diesem ausgehen auf allen Stufen; zugleich aber verlangen wir, daß der RU den natürlichen Anlagen des Kindes Rechnung trage und nach psychologischen Gesetzen erteilt werde, weil das Übernatürliche die Natur nicht aufhebt, sondern sich dienstbar macht.«[35]

Mit Beginn der verkündigungstheologischen Besinnung verschiebt sich der Stellenwert der Methode entscheidend. Im Sinne eines materialkerygmatischen Fundamentalsatzes wird nun der Primat des Stoffes vor der Methode postuliert und damit das theologische Denken nahezu ausschließlich auf den Lehrgegenstand gerichtet: »Nicht das ›Wie‹, sondern das ›Was‹, nicht die Methode, sondern der Inhalt der Verkündigung ist gemeint.«[36] Für die Katechismusdidaktik bedeutet dies, daß sie methodisch nach den Formalstufen Darbietung (Anschauungstext) — Erklärung (Lehrtext) — Anwendung (Für mein Leben) vorgeht, im ganzen sich indes den Lehrstoff von der Theologie vorgeben läßt und ihn nur nachträglich auf das Kind zuschneidet. Daraus folgt: Die Inhaltsentscheidungen entziehen sich

einer didaktischen Beurteilung und Betrachtung, denn der Unterricht wird methodisch wie inhaltlich vom kirchlichen Kerygma aus begründet. Von hier aus wird die Methode nicht primär in ihrer pädagogischen Funktion gesehen, vielmehr vorrangig als Instrument der Wortverkündigung betrachtet. Seine äußere Zuspitzung erreicht dieser Ansatz dort, wo auch die Formalstufen aus ihrer profandidaktischen Verklammerung gelöst und nach Art eines »pastoraltheologischen Ternars«[37] definiert werden. Daraus ergibt sich für die Glaubenskatechese ein neues, die Münchener Methode materialkerygmatisch interpretierendes Grundschema: Verkündigung — Betrachtung — Verwirklichung. Für die Arbeit mit dem Katechismus führt diese katechetische Grundregel zu folgenden Unterrichtsstufen[38]:

Unterrichtsablauf:	Lehrstück
I. VERKÜNDIGUNG	Anschauungstext
1. Einleitung und Anknüpfung	Bild
2. Anschauung (+ Bild)	
II. BETRACHTUNG	Lehrtext
3. Erarbeitung	Überlege-Fragen
4. Zusammenfassung	Merktext
III. VERWIRKLICHUNG	
5. Anwendung	Beitexte

1.3 Theologische Anmerkungen

Der Überblick über die Geschichte des Katechismus sowie die Entwicklung seiner Lehrmethode veranlaßt zu folgenden Bemerkungen:

1. Der Inhalt des Katechismus besteht nicht in zeitenthobenen Glaubens- und Merksätzen, sondern ist seinerseits bestimmt und geprägt durch ein vorausliegendes theologisches Vorverständnis. Bei Luther besteht dieses im Entwurf der reformatorischen Rechtfertigungslehre nach Gesetz (Gebote) und Evangelium (Glaubensbekenntnis). J.B. Hirschers pastoraltheologischer Ansatz ist biblisch orientiert und läßt ihn die Aufgabe der Katechese in der »Führung zum Glauben, zur tätigen Liebe und zum Miterleben mit der Kirche«[39] sehen. Infolgedessen ist sein Katechismus heilsgeschichtlich angelegt; er formuliert die Glaubenswahrheiten nicht in abstrakten Begriffen, sondern folgt der Idee des Reiches Gottes als Leitgedanken. Demgegenüber liegt der Neuscholastik ein anderes Selbstverständnis zugrunde. Darauf bedacht, die kirchliche Lehre in Abwehr »gegenüber den geistigen Bewegungen der eigenen Zeit«[40] vor Anfragen und Zugriffen von außen zu sichern, entsteht ein theologisches Lehrsystem, das in den Katechismen Deharbes seinen katechetischen Niederschlag findet. Seine Glaubensbücher fassen das Offenbarungsgut zu einer theologischen Summe zusammen und legen es, unter Berufung auf den göttlichen Ursprung des Wortes, mit Anspruch auf Glaubengehorsam autoritativ vor. Damit ist sowohl die Linie der Aufklärung unterbrochen, die in Anwendung der sokratischen Lehrweise ausdrücklich mäeutische Gesichtspunkte in die Methodenreflexion einbrachte (indem sie den Lehrinhalt auf die Lernvoraussetzungen beim Schüler hin bedachte), als auch der Ansatz Hirschers verlassen, die Verkündigungsgehalte »auf dem Wege historisch-genetischer Entfaltung im Anschluß an die Heilsgeschichte«[41] darzustellen. Im Unterschied dazu bestreitet das neuscholastische Denken der Methode einen didaktischen Eigenwert und funktionalisiert die Katechese zur Exegese einer normativen Textvorlage, so daß die Frage nach »der psychologischen Assimilierbarkeit der begrifflich korrekt gebotenen Glaubenswahrheiten«[42] kaum aufkam. Der Grund dieser Entwicklung lag darin, daß die Dogmatik das Katechismuswissen nach dem Vorbild eines Lehrsystems ordnete und damit die Anwendungsfrage zu einem inneren Moment ihrer eigenen Selbstdarstellung machte. Die Folge davon ist ein deduktives Lehrverfahren, das den Inhalt texterklärend nach der scholastischen Methode der Lectio dem Schüler zueignet und den Stoff mechanisch anlernen läßt. Unter diesen Umständen gilt es der Behauptung zu widersprechen, das katechetische Interesse der Neuscholastik verlagere sich von der »materialen zur formalen Betrachtungsweise, vom Inhalt der religiösen Unterweisung zu deren Methode.«[43] Eine solche materialkerygmatische Deutung ist insofern fragwürdig, als gerade die Neuscholastik — aus ihren geschichtlichen Motiven ebenso folgerichtig wie zwingend — die materiale Inhaltlichkeit der Offenbarungsaussagen in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellt und im Verlauf dessen das dogmati-

sche Glaubenswissen der methodischen Zueignung weitgehend entzieht. Das Interesse an der äußeren Form des Lehrgutes ist folglich sekundär, denn es bleibt bei allem formalen Interesse dabei, die Summe der Wahrheiten als »christliche Lehre«[44] vorzulegen, die man von seiten der Dogmatik nur zu systematisieren, von seiten der Katechese nur mitzuteilen braucht.

Die verkündigungstheologische Besinnung als »Wende zur Sache«[45] nimmt eine andere Zuordnung vor. Gegen das Ansinnen der Neuscholastik formuliert sie die Eigenständigkeit des Kerygmas gegenüber dem Dogma nach folgender Maxime: »Dogmatik zeigt, was Glaubenslehre ist, Pastoraltheologie aber fragt, wie der Mensch zu dieser Glaubenslehre geführt werden kann.«[46] Für den Katechismus bedeutet diese Entscheidung, daß er vom Glaubenskerygma ausgeht und die Offenbarungsinhalte heilsgeschichtlich darstellt.

2. Der aufgewiesene Zusammenhang zwischen der theologischen Denkweise und ihrer Entsprechung in den Katechismen muß nun noch auf das Methodenproblem hin bedacht werden. Schon bei Hirscher zeigt sich, daß er die Lehrform nicht unmittelbar aus der Theologie ableitet, andererseits aus seinem theologischen Ansatz zu wichtigen methodischen Folgerungen kommt. Die Kritik an den neuscholastischen Lehrstücken führt ihn zu der Forderung, der abstrakt vorgehenden scholastischen Methode die »biblische ›Methode der Veranschaulichung‹ «[47] entgegenzustellen. Damit zeigt sich, wie sich mit Übernahme geschichtlichen Denkens die Lehrform vom Abstrakten (Begriff) zum Anschaulichen (Heilsgeschichte) wandelt und auf diese Weise didaktisch an Profil gewinnt. Exemplarisch läßt sich die Beziehung zwischen dem Selbstverständnis der Theologie und der ihr entsprechenden Glaubensmethodik in den Lehrbüchern Deharbes nachweisen. In der Katechismusausgabe von 1852 findet sich in diesem Zusammenhang die Formulierung: »Warum müssen wir alles glauben, was Gott geoffenbart hat? Weil Gott die ewige, unfehlbare Wahrheit ist.«[48] Untersucht man diese Sätze auf ihre erkenntnislogischen Voraussetzungen, so fällt auf, daß dabei dem Offenbarungsbegriff eine Schlüsselfunktion zukommt. Die Frage nach der Glaubensbegründung wird zwar einleitend als Warum-Frage gestellt, ist aber im Grunde schon dadurch beantwortet daß die Glaubbarkeit des theologischen Satzes unter Berufung auf die göttliche Herkunft des Wortes vorausgesetzt wird. Damit erweist sich das entscheidende Problem der Zustimmbarkeit des Menschen zu den vorgelegten Wahrheiten im voraus als gelöst, insofern jeder Einspruch oder Widerspruch an den Glaubenssätzen an deren durch göttlichen Ursprung verbürgten Selbstevidenz scheitert. Ist die Zueigbarkeit religiöser Wahrheit erst von der Theologie aufgewiesen, entfällt die Notwendigkeit, über die glaubensvermittelnde Methode eigens nachzudenken und die Erkenntnisbedingungen auf seiten des Hörers für die Annahme der Offenbarung didaktisch zu reflektieren. Bedenkt man das Gesagte in bezug auf das Glaubensverständnis, so erweist sich der Glaube zuerst und nahezu aus-

schließlich als Gehorsamsglaube. Als solcher erscheint er weniger als freie Zustimmung des Menschen auf eine vorausgegangene Selbsterschließung Gottes, vielmehr als verpflichtende Übernahme von Lehrsätzen, deren Anspruch auf Zustimmung sich unmittelbar aus der Autorität der Offenbarung ableitet. Nach solchem Verständnis ist Glaube dann nicht mehr die Übereignung des Menschen auf den Anruf des göttlichen Wortes, sondern vorwiegend die Aneignung eines Satzwissens in Form lehrhafter Objektivierung. Margarete Niggemeyer hat diesen Glaubensbegriff der Neuscholastik dahingehend beschrieben, solcher Glaube nötige im Aufweis seiner Glaubwürdigkeit geradezu zur Zustimmung von seiten des Hörers, indem er sich auf eine vorgängige Wahrheitsnorm berufe. Eine solche Nötigung aber, so schlußfolgert sie, entspricht »der Erkenntnis eines kategorialen Objekts in innerweltlicher Gegenstandserkenntnis, nicht aber der Glaubenserkenntnis; denn diese ist frei.«[49]

3. Es leuchtet unmittelbar ein, daß eine Theologie, welche a) die Notwendigkeit und das Ergangensein von Offenbarung vor jeder Glaubenszustimmung als rational beweisbar ansieht, welche b) die Glaubwürdigkeit von Offenbarung unabhängig von deren Einzelinhalten als mit dem natürlichen Licht der Vernunft für erkennbar hält, also c) die Glaubenspflichtigkeit dogmatischer Sätze unter Berufung auf die Nachweisbarkeit ergangener Offenbarung als begründet voraussetzt[50], in der Methodenreflexion nur den Versuch sehen kann, die Wahrheit an das subjektive Bewußtsein anzupassen und die Gewißheitsgarantie des göttlichen Wortes von menschlicher Zustimmung abhängig zu machen. In dieser Weise eignet den Katechismen Deharbes unverkennbar der apologetische Zug der zeitgenössischen Theologie, deren Vorstellung von Offenbarung als Mitteilung göttlicher Sätze jedem Fragenkönnen von seiten des Menschen zuvorkommt. Infolgedessen kann ein so geartetes Offenbarungsverständnis die Frage nach den subjektiven Bedingungen des Hörenden, nach seiner »Fassungskraft« und seinem »Bedürfnis«, die nach J.B. Hirscher über »die Wahl des Stoffes entscheiden«[51], nur als Anmaßung deuten, den Wahrheitsanspruch der göttlichen Lehre in Frage zu stellen und das geoffenbarte Wort der Verfügbarkeit des Menschen auszuliefern. Mit dem Verdacht der menschlichen Selbstbemächtigung über den Offenbarungsinhalt ist dann zugleich jede Möglichkeit bestritten, in der Selbsterfahrung des Menschen eine Voraussetzung für die Glaubenszustimmung zu erkennen und theologische Inhalte didaktisch zu erschließen. Es versteht sich von selbst, daß unter dieser Voraussetzung jede Hinkehr zum Subjekt bzw. zum Schüler und damit jeder Versuch, »Pädagogik und Theologie zu vermitteln«[52], gleichbedeutend sein muß mit einer unerlaubten Verkürzung der Glaubenssubstanz zu Lasten ihres göttlichen Anspruchs. Der Mangel an didaktischer Reflexion, an dem sich ein kritisches Denken zu Recht stößt, ist so in Wirklichkeit nichts anderes als die logische Konsequenz eines offenbarungstheologischen Vorverständnisses, das die Glaubbarmachung der Lehre im vorhinein voraussetzt, indem es sich auf Gott als übernatürlichen Gewißheitsgaranten beruft.

Für eine theologische Didaktik ist ein solcher Ansatz verhängnisvoll. Er führt dazu, durch die Theologisierung didaktischer Sachansprüche den Stellenwert pädagogischer Fragen nicht mehr wahrzunehmen und verleitet zu der Vorstellung, methodische Überlegungen von dogmatischen Postulaten aus zu beantworten. Infolgedessen wird dann jedes Nachdenken über die Zueignung der Botschaft schon im Ansatz desavouiert. Das Ergebnis ist eine Theologie, die den Glauben nicht mehr in den Verstehenshorizont des Schülers übersetzt, sondern ihn apologetisch absichert, wobei »ideologieverdächtige Kurzschlüssigkeit« und »Formalismus in der Argumentation«[53] ebenso zwangsläufig wie unvermeidlich zum Erscheinungsbild gehören, und eine Katechese, die notorisch am Schüler vorbeiredet, weil sie ihm das gehörte Wort nicht im Zusammenhang seiner Selbsterfahrung erschließt, sondern es deduktiv ableitet: im Modus unkoordinierbarer Andersheit.

1.4 Ergebnisse

Der vorliegende Überblick über die Geschichte des Katechismus, seinen katechetischen Ansatz sowie die methodischen Motive seiner Entwicklung konnte und wollte die einzelnen Entwicklungsabschnitte des Glaubensbuches nicht ausführlich behandeln, sondern nur Schwerpunkte setzen. Dabei lag das erkenntnisleitende Ziel des geschichtlichen Durchgangs darin, Grundprobleme katechetischen Denkens sichtbar zu machen und deren Lösung auf der Inhalts- und Methodenebene zu untersuchen. In diesem Zusammenhang galt das hermeneutische Interesse der Frage nach der Zuordnung von Inhalt und Methode. Hierbei zeigte sich, daß es ein durchgängiges Beziehungsverhältnis zwischen Theologie und Glaubensdidaktik gibt. Gleichzeitig wurden Fragestellungen sichtbar, die auch die heutige religionspädagogische Situation bestimmen, wenn nach der Begründung des Religionsunterrichts gefragt ist. Der curriculumtheoretische Ansatz ist dabei nur die gegenwärtige Form einer geschichtlichen Grundfrage, die mit der Aufklärung aufkommt und darin besteht, Stellenwert und Bedeutung pädagogischer Erkenntnisse innerhalb der Glaubensdidaktik zu bestimmen und zu beurteilen.[54] Gleichzeitig ging es um den Aufweis dessen, was es für eine Katechese bedeutet, wenn die Theologie als normative Bezugswissenschaft kirchlichen Unterrichts verstanden wird. Was die Frage des Katechismus angeht, so galt es, die wichtigsten Einflüsse und Strömungen zu nennen, in deren Aufhellung Bruno Dreher zu Recht jene wichtige Vorarbeit sieht, die »zum Werden des neuen Katechismus«[55] (KKBD) entscheidend beigetragen haben. Aus der historischen Analyse ergeben sich:

1. Im Hinblick auf eine künftige Katechismusentwicklung folgende Grundfragen:

a) die Frage nach der theologischen Grundform des Katechismus

b) die Frage nach der Zuordnung von Inhalt und Methode,

c) die Frage nach Stellenwert und Funktion profandidaktischer Erkenntnisse,

d) die Frage nach der Lehrform einer theologischen Didaktik,

   a) die Frage nach dem katechetischen Leitmotiv des Katechismus,

   b) die (damit zusammenhängende) Frage nach Auswahl, Anordnung, Umfang bzw. Gliederung des Stoffes,

e) die Frage nach der Funktionsbestimmung des Katechismus (Lehrbuch, Glaubensbuch, Schulbuch usw.),

f) die Frage nach dem didaktischen Ort des Katechismus im Religionsunterricht.

2. Aufgrund der historischen Analyse ergeben sich — bei allen typologischen Unschärfen und Überschneidungen — folgende Funktionsbestimmungen des Katechismus. Dieser ist:

a) Unterweisung und Einweisung in das Christentum. Dementsprechend bezeichnet er sowohl die Inhalte der katechetischen Verkündigung als auch den Vorgang des Unterrichtens selbst. Seiner Form nach ist er noch nicht die systematische Darstellung des christlichen Glaubens im Sinne einer theologischen Dogmatik, sondern ist elementare Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vater unser und der Zehn Gebote. In dieser Bedeutung wird das Wort »Katechismus« auch noch bei Luther gebraucht: Das Buch ist nicht der Katechismus, sondern enthält diesen.[56]

b) Lehrbuch des katholischen Glaubens, das die wichtigsten Wahrheiten zusammenhängend behandelt. Ein solches Buch versteht sich als Antwort auf die protestantischen Glaubensbücher; wenn es als Summa doctrinae christianae erscheint, so noch nicht nach dem Muster späterer Definitionskatechismen, vielmehr als Volksbuch für die breitesten Schichten. Es ist in dieser Funktion nicht nur »Lehr- und Memorierbuch, sondern ein Lebensbuch.«[57]

c) Handbuch für die Unterweisung der Gemeinde. In dieser Aufgabenzuweisung ist der Katechismus kein Lehrbuch für die Gläubigen, sondern ein theologisches Nachschlagewerk für die Hand des Klerus. Dieser homiletische Ansatz liegt dem Catechismus Romanus zugrunde.[58]

d) Schulbuch ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese neue Zweckbestimmung erfolgt im Zuge des Übergangs von der Kirchenkatechese zum Religionsunterricht als ordentlichem Lehrfach in der Schule. Schwerpunkt dieses Unterrichts sind die Glaubenswahrheiten nach Maßgabe ihres erzieherischen Wertes bzw. ihres ethischen Nutzens im Rahmen einer natürlichen Religion.[59]

e) Dogmatik zur Zeit der Neuscholastik. In dieser Epoche entwickelt sich das Religionsbuch zum Handbuch der Theologie. Da der Glaube vorwiegend als Erkenntniswissen verstanden wird, ändert sich auch der Gesamtentwurf des Buches: die Logik wird zum Formalprinzip des Katechismus.

f) Glaubensbuch, das die biblische Wahrheit heilsgeschichtlich darstellt. Von dieser Vorstellung gehen die Katechismen Hirschers aus. Sie stellen deshalb das Kerygma vor das Dogma, den Heilswert vor die Glaubensnorm. In dieser Weise wird jenes Denken vorbereitet, auf das der Holländische Katechismus später zurückgreift, wenn er dem Grundsatz folgt, die Offenbarung sei »nicht primär ›Dogma‹, sondern ›Drama‹.«[60]

g) Arbeitsbuch, wie sich die überarbeitete Fassung des KKBD versteht. Die Definition wird an dieser Stelle vorgreifend genannt. Ob sie zu Recht besteht oder nur die Abänderung bestehender Muster bedeutet, wird die Untersuchung zeigen müssen.

2. DER KATHOLISCHE KATECHISMUS DER BISTÜMER DEUTSCHLANDS (1955)

2.1 Zur Standortbestimmung des Katechismus

Im folgenden soll kein entwicklungsgeschichtlicher Überblick über die Entstehung des Katechismus von 1955 gegeben werden. Ein solcher findet sich an anderer Stelle[1] und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Vielmehr knüpfen die Ausführungen an die vorangegangenen Aussagen an, die Entwicklung des KKBD sei maßgeblich durch die Auseinandersetzung und Aufhellung der katechetischen Tradition bestimmt und vor diesem Hintergrund zu lesen. Von hier aus ist der Aufweis geschichtlicher Zusammenhänge nicht Selbstzweck oder betrachtende Rückschau, sondern Voraussetzung »für ein tieferes Verstehen des pastoraltheologischen Denkens und Wollens des 19. und noch des 20. Jahrhunderts«[2], dessen spannungsvolle Dialektik zwischen einem durchgängig anthropozentrischen Grundzug einerseits und einem betont theozentrischen Ansatz andererseits erneut »im Ringen um die inhaltliche Erneuerung der Glaubensverkündigung und des Katechismusentwurfs in Erscheinung trat.«[3] Eine sachgerechte Interpretation des Katechismus hat deshalb zugunsten eines entwicklungsgeschichtlichen Überblicks eine pastoralgeschichtliche Analyse katechetischer Ansätze und Grundsätze durchzuführen, um auf diesem Wege den theoretischen Ort des Glaubensbuches zu klären. Der Gang der Untersuchung wird dabei zunächst fragen, inwiefern die Kritik an den herkömmlichen Katechismen die Entwicklung des ›neuen‹ Katechismus (KKBD) beeinflußte und seine theologischen und katechetischen Motive bestimmte.

Dabei kommen zwei Strömungen zur Geltung, deren Einflüsse auf die pastoralgeschichtliche Entwicklung des 20. Jahrhunderts das katechetische Denken behaftet und geprägt haben: Aufklärung und Neuscholastik. Liegen ihre Absichten und theoretischen Ausgangspunkte auf einer unterschiedlichen Ebene, so daß sie für sich betrachtet in keinem erkennbaren Zusammenhang stehen, historisch liefern sie jene Vorgabe, von der das pastoraltheologische und katechetische Denken ausgeht, um sich in kritischer Rück- und Selbstbesinnung seines eigenen Standortes in der Gegenwart zu vergewissern.

2.1.1 Die Kritik an den bisherigen Katechismen: die Aufklärung

Wie im einleitenden Überblick zur Geschichte des Katechismus angedeutet, bringt die Aufklärung eine entscheidende Wende in das bisherige Selbstverständnis der Katechese. Diese bezieht sich sowohl auf die Form als auch auf die Inhalte der Glaubensunterweisung. Die Ursache für die neue Entwicklung liegt in der philosophischen Selbstbesinnung, derzufolge die nun bewußt gemachte kritische Subjektivität sich der Wahrheit ihrer

Erkenntnis durch die allgemeine Vernunft vergewissert und im Rahmen dieser Voraussetzung den Erkenntniswert ihrer Aussagen bestimmt. So wird das Einsichtsvermögen des Menschen zur maßgeblichen Norm, überlieferte Inhalte und Glaubenssätze auf ihre Sachgemäßheit zu prüfen und danach zu fragen, ob sie durch Erfahrung glaubhaft, d. h. nachprüfbar seien oder wenigstens allgemeine Gültigkeit besitzen. Zwar ist damit gemäß einer natürlichen Religion, wie bei Rousseau anschaulich wird[4], noch nicht die Überzeugung von der Existenz eines gütigen und gerechten Gottes sowie die Gewißheit von der Unsterblichkeit der Seele bestritten, im ganzen aber verschärft sich das Problem der Glaubensbegründung angesichts der eingeleiteten »Selbstemanzipation der Vernunft aus der Geschichte«[5] dadurch, daß der Hinweis auf historische Ereignisse und damit auf Tradition philosophisch nicht mehr als beweisfähig angesehen wird. Seinen kennzeichnenden Ausdruck findet dieser neue Denkansatz dort, wo die urteilende Vernunft — wie bei Kant — der Religion jene Selbstverständlichkeit entzieht, mit der sie bisher aufgetreten war: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.«[6] Das hier genannte kritische Verhältnis zur bisherigen Überlieferung führt folglich dort zum Widerspruch, wo zur Geltendmachung historischer Wahrheit deren Autorität mit Hinweis auf ihre Offenbarungsbeglaubigung begründet wird, die jedem Urteil der Vernunft vorausgeht und ihrem kritischen Anspruch entzogen bleibt. Damit verliert die religiöse Wahrheit ihre durch Überlieferung gesicherte Überzeugungskraft und gilt nur in dem Maße, wie die von ihr behauptete Gewißheit dem Postulat »wahrer Religion« genügt. Diese aber kann nur das enthalten, »was grundsätzlich jedermann in eigener Vernunft- und Gewissenserkenntnis«[7] bejahen und beurteilen kann.

Vor diesem Hintergrund setzt die Kritik an den Katechismen der Aufklärung an. Sie besteht darin, die Einbuße theologischen Denkens zugunsten pädagogischer Absichten aufzudecken und in der Wende zu einer natürlichen Religion[8] jenen Verlust kerygmatischer Substanz sichtbar zu machen, der sich in den Glaubensbüchern abbildet. Der Einfluß aufgeklärten Denkens zeigt sich dort, wo der Anspruch der Offenbarung nur noch aus einem Vernunftinteresse heraus erfaßt, der Glaube seinerseits als ethische Lebensregel bzw. als Anleitung zu moralischer Gesinnung verstanden wird. Dementsprechend wird die Erziehungsfunktion der Religion darin gesehen, sie trage zur »Bildung des Herzens und der Gesinnungen«[9] bei und leiste darin einen Beitrag zur Versittlichung des Menschen. In dieser Aufgabenzuweisung liegt für das Erziehungsdenken der Aufklärung zuerst der pädagogische Wert religiöser Unterweisung. Ihr Ort im Raum der Schule ist daher nicht umstritten, trägt sie doch nach

Maßgabe ihrer Funktion zur Lebensbewältigung bei und gehört so zu jenen Gegenständen des Unterrichts, die »allgemein nützlich, nötig, und gewissermaßen unentbehrlich«[10] sind.

Es versteht sich von selbst, daß sich auf diese Weise der Stellenwert der Glaubensunterweisung nicht unwesentlich verändert. Zwar ist der Religionsunterricht als Lernfach Ausdruck einer Gesellschaft, die im ganzen ein »religiös-christliches Selbstverständnis«[11] besitzt, doch ist dieses gesellschaftliche Bewußtsein kaum mehr kirchlich gebunden. Die dadurch auftretenden Substanzverluste bestehen darin, den überlieferten Anspruch des Faches auf Einführung und Einweisung in den kirchlichen Glaubensvollzug (Katechese) aufzugeben und formalmethodische Fragen in den Vordergrund zu stellen. So denkt man sich mehr von der Methode des Unterrichts »den Erfolg religiöser Belehrung abhängig als vom lebendigen Wort und Inhalt der Verkündigung.«[12] Wird aber der Ort des Glaubensunterrichts neu definiert, so muß sich die Gestalt des Glaubens selbst ändern. Im Verfolg dieser Entwicklung wird er zum Lerngegenstand und unterliegt damit den Gesetzmäßigkeiten einer allgemeinen Didaktik, von der gilt, daß »die Methode, nicht der Inhalt des Unterrichtens entscheidet.«[13] Anschaulich wird dieser formalmethodische Ansatz pädagogischen Denkens in der Anwendung der sokratischen Lehrmethode auf den Bereich der Katechese. Dieses Vorgehen hat zunächst seine kritische Funktion darin, den didaktischen Mechanismus einer einseitigen Memoriermethode zu überwinden und an dessen Stelle eine verstandesmäßige Erschließung des Lehrgegenstandes zu setzen.

Gleichzeitig kommt es zur Gleichsetzung aller Gegenstandsbereiche unter eine einheitliche pädagogische Norm, die gemäß ihrem Erkenntnisziel davon ausgeht, daß grundsätzlich alle Lerninhalte den gleichen methodischen Prinzipien unterliegen. Im Rahmen eines solchen Denkens unterliegt dann auch die Verkündigung bzw. der Religionsunterricht den Gesetzen einer profanen Methodik, deren Grundregel darin besteht, alle Lernbereiche und Unterrichtsinhalte vorbehaltlos als methodisierbar zu betrachten. Die Konsequenzen für die Glaubenskatechese sind weitreichend: Der Eigenwert der Offenbarungsaussagen gerät inhaltlich unter die Norm seines pädagogischen Nutzens bzw. seines Lebenswertes, methodisch unter das Maß eines Lehrverfahrens, das die Wahrheitserkenntnis nach dem Grad ihrer Vernunftgemäßheit vermittelt und dabei die Erkenntnisfähigkeit des Gegenstandes je schon voraussetzt. Damit wird die Inhaltsfrage vom Primat der Methode aus beantwortet, der Stellenwert der Methode selbst entscheidend geändert. Mehr und mehr überschreitet sie die Grenze ihrer instrumentalen Funktion in Richtung auf eine absolute Norm, die den bestehenden Unterschied zwischen Katechese und Sokratik so stark auflöst, daß beide Größen schließlich »gleichgesetzt«[14] werden können.

Ist Religionsunterricht so gleichbedeutend mit »methodisch gesicherter ›Unterweisung‹ «[15], so entspricht diesem Vorgang inhaltlich ein gewandel-

tes Verständnis vom Glauben, das diesen als erlernbar ansieht und als verfügbares Wissen interpretiert. Das Dogma wird dann weniger von seinem Lehr- als von seinem Lebenswert aus betrachtet, das Offenbarungsgut nach seinem pädagogischen Nutzen beurteilt. Vom Ideal sittlicher Vollkommenheit ausgehend, erscheint Jesus als »Lehrer der Tugend«, dessen Botschaft so darzustellen ist, daß sie identisch ist mit den Erkenntnisinhalten allgemeiner »Vernunftwahrheit«.[16] Ähnlich verliert bei Kant der dogmatische Christus seine lehrhaften Züge, insofern seine Gestalt als personale Verkörperung sittlicher Vollkommenheit hervortritt.[17] Das hier sichtbar werdende anthropologische Interesse der Philosophie als Ausdruck eines aufgeklärten Zeitgeistes dringt auch in andere Wissensbereiche ein und führt auf dem Gebiet der Pädagogik zu einer Entwicklung, die für die Katechismen nicht ohne Bedeutung ist. Denn ist »das logische, ethische, ästhetische Subjekt ein Erstes, hinter das nicht mehr zurückgedacht werden kann«[18], geht die didaktische Funktion der Tradition in dem Maße verloren, wie das verstehende Bewußtsein die Inhalte der Überlieferung aus einem Vernunftinteresse heraus beurteilt. Die damit verbundene Konsequenz, die Wahrheiten des Glaubens »unter dem Gesichtspunkt der Belehrung und der Vorbildmoral«[19] zu sehen, ist für die materialkerygmatische Kritik Anlaß dazu, den Verlust theologischer Substanz zu beklagen und auf jene Auflösung des Glaubens in eine Vielzahl von Lehren und Pflichten hinzuweisen, die dort entsteht, wo das urteilende Gewissen zu einem zentralen Begriff der Didaktik erklärt wird. Für den Bereich des Katechismus läßt es die vollzogene anthropozentrische Wende dann auch von vornherein nicht zu, das Apostolische Glaubensbekenntnis bzw. die Heilsgeschichte als jene systemtragende Idee zu verstehen, an der die christliche Lehre zu entwickeln und die katechetische Logik zu bilden ist. Mit dem im Verlauf dieser Entwicklung eintretenden Verlust des Kerygmas zugunsten von Belehrung ändert sich jedenfalls die Gestalt der Glaubensbücher, deren theologische Inhalte in dem Maße zurücktreten, wie die »Erziehung der Christenkinder«[20] den Stellenwert eines pädagogischen Hauptinteresses einnimmt.

2.1.2 Die Kritik an den bisherigen Katechismen: die Neuscholastik

Mit der Neuscholastik ist jene theologiegeschichtliche Strömung genannt, mit der sich das materialkerygmatische Denken auseinandersetzt, wenn es die Erfahrungen und Einsichten pastoraltheologischer Bemühungen der letzten zwei Jahrhunderte kritisch aufarbeitet. Bei aller Unterscheidung der Absichten und Ziele, die Neuscholastik und Aufklärung voneinander trennen und sie von sich aus kaum vergleichbar machen, für den katechetischen Analytiker sind sie es, da er beide Epochen gleichermaßen daraufhin befragt, was sie für eine künftige Katechetik beitragen. Dieses Sachinteresse vorausgesetzt, geht es einheitlich darum, die Notwendigkeit für eine »katechetisch-kerygmatische Erneuerung«[21] auf dem Wege der histo-

rischen Analyse aufzuweisen und von hier aus Schlußfolgerungen für die künftige Entwicklung zu ziehen. Dabei gewinnen die Katechismen Deharbes eine allgemeine Beweisfunktion, insofern sich an ihnen unschwer das neuscholastische Selbstverständnis ablesen läßt, das hier stellvertretend für andere Glaubensbücher zum Ausdruck kommt.

Die Kritik an ihnen setzt ein bei der Einleitungsfrage, an der sich für die materialkerygmatische Katechese das neuscholastische Selbstverständnis zeittypisch abbildet: »Was ist demnach das Notwendigste hienieden? Das Notwendigste hienieden ist, daß wir Gott erkennen, ihn lieben, ihm dienen und dadurch die ewige Seligkeit erlangen.«[22] Zwar erkennt die kerygmatische Erneuerung in einer solchen Formulierung nicht jenen vernunftreligiösen Anthropozentrismus, wie ihn die Aufklärung verkörperte, gleichwohl macht sie geltend, daß mit der Frage nach dem Menschen und seinem Handeln aufgeklärtes Denken »in theologisch vertieftem Sinn«[23] in die Katechese eindringt. Dabei ist historisch offen, ob diese Verschiebung des katechetischen Ansatzes auf Augerius (1563) zurückgeht oder später in die Katechismen eingedrungen ist.[24] Entscheidend für die verkündigungstheologische Kritik ist, daß hier die Leistung des Menschen ungebührend in den Vordergrund tritt, so daß der Eindruck entsteht, es gebe eine Heilsabsicherung bzw. einen Verdienstanspruch vor Gott. In diesem Zusammenhang erscheint der Glaube weniger als freie Zustimmung, sondern in Gestalt von Geboten, deren Befolgung die Selbstrechtfertigung des Menschen vor Gott im Nachweis seiner Taten nahezu erzwingt. So geht Religion in Gebotsgehorsam auf und wird zur Pflichtenlehre, die den kerygmatischen Ursprung der Glaubensaussagen nicht mehr zu verdeutlichen vermag und die Einheit des Bekenntnisses in eine Summe von »Dogmen und Geboten«[25] auflöst. Die Folge davon ist aus verkündigungstheologischer Sicht der Verlust kerygmatischer Substanz, insofern die Heilsbedeutung des Glaubens hinter seinen Zweck bzw. seinen ethischen Anspruch zurücktritt. Im Zuge dessen kommt es zur Vorordnung des Gesetzes vor das Evangelium, wird die an der »Heilsordnung«[26] entwickelte Verkündigung, wie sie die Katechetik eines Johann Baptist Hirscher durchzieht, pragmatisch gewendet und damit kerygmatisch entleert.

Noch in anderer Weise entfernt sich das Denken der Neuscholastik von seinem biblischen Ursprung. Meint Glaube nach biblischem Verständnis vorrangig »die besondere Existenzform«[27] des Menschen vor Gott, so tritt jetzt seine Erkenntnisfunktion in den Vordergrund. Der Bestreitung des Glaubens folgt nun seine rationale Rechtfertigung bzw. seine Klärung auf dem Wege begrifflicher Analyse. Gleichzeitig kommt es zu einer umfassenden Systematisierung in der Absicht, ein möglichst umfangreiches Wissen zu beherrschen, das jedem Einspruch der Gegner zuvorkommt und in seiner logischen Widerspruchsfreiheit den Anspruch auf Vernunftgemäßheit einsichtig macht. Die Denkweise der traditionellen Apologetik zwingt daher schon im Ansatz zur Dogmatisierung der Offenbarungsgehalte, weshalb sie die Auslegung des Glaubens als »Überzeugt- und Gewiß-

werden von der Wahrheit«[28] nur als Mangel an Objektivität deuten kann, der die christliche Botschaft auf das Niveau subjektiver Überzeugung verkürzt. Die Auswirkungen auf die Glaubensverkündigung sind tiefgreifend und wirken nach bis zum Einheitskatechismus Mönnichs aus dem Jahr 1925. Es kommt didaktisch zur Vorordnung des Begriffs vor der Anschauung und damit zur Darstellung der kirchlichen Lehre im Sinne eines Gedächtnis- und Erkenntniswissens ohne Bezug zur Lebenswirklichkeit des Hörers.

Die Folge dieser Entwicklung ist die Verselbständigung begrifflichen Wissens sowie die Addition dogmatischer Sätze in ein »Aggregat also der hundert und hundert Lehren, die in einem Katechismus stehen.«[29] Der Hinweis darauf, die Katechismen Deharbes bewahrten einen Rest von Induktion und Präkatechese und versuchten ansatzweise durch ihre »rudimentäre anthropologische Orientierung«[30] das Glaubensgut aus der Lebenssituation des Schülers zu erschließen, findet sich bezeichnenderweise erst in jüngster Zeit, als die Verkündigung schrittweise anthropologisches Denken aufnimmt und über ihre Möglichkeitsbedingungen reflektiert. Materialkerygmatisch betrachtet gilt gerade diese Anthropozentrik als verdächtig sowie die dogmatische Verbegrifflichung als schädlich, da sie die Heilsbotschaft in eine Summe von Sätzen bzw. eine »Pflichtenlehre«[31] auflöst und damit den Lebenswert theologischer Inhalte nicht mehr anschaulich zu machen vermag. Damit ergeben sich überraschende Parallelen zur Aufklärung, da auch in der Neuscholastik das Glaubensgut in ein Einzelwissen zerrinnt, das unbeschadet seiner systematischen Ordnung das katechetische Erbe nicht mehr einbringt. Die Auflösung der Heilsbotschaft in eine Anzahl von einzelnen Sätzen ist dabei nur die Folge einer dogmatischen Logik, dem Ursprung nach entspringt dieses Ergebnis der Vorstellung, die theologischen Gehalte zuerst als Objektgewißheit zu verstehen und sie in Form der Belehrung summativ zu ordnen.

Entscheidenden Anteil an dieser Einbuße kerygmatischer Substanz hat die neuscholastische Verhältnisbestimmung von Kerygma und Dogma. Mit dem Ziel einer apologetischen Absicherung gegen die Irrtümer der Zeit sowie im Interesse einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens wird dieser bis in die jüngste Zeit hinein in starkem Maße in seiner noetischen Funktion gesehen: »Im Glauben werden Erkenntnisse bejaht, Urteile gefällt, Zustimmungen geleistet.«[32] Der hier feststellbare Einfluß neuscholastischer Denkweise erlaubt unmittelbare Rückschlüsse auf das katechetische Selbstverständnis, das die Systematik der Theologie im ganzen noch einmal abbildet und im Zuge dessen einen dogmatischen Glaubensbegriff übernimmt. Dem Ansatz solch spekulativer Theologie entspricht dann eine ebenso abstrakte Katechese, deren entscheidendes Merkmal darin liegt, daß sie die Glaubbarmachung ihrer Wahrheit im Rahmen einer philosophischen Beweisführung denkt und die Vernunftgemäßheit des Glaubens aus dessen Ursprung heraus begründet. Trotz Anfechtungen gegen einzelne Wahrheiten ist — wie es im Katechismus heißt — der Glaube

als solcher »vernünftig, insofern die Autorität Gottes und die Tatsachen der Offenbarung für den Gläubigen feststehen müssen.«[33] Wird auf diese Weise die Glaubensnorm am Dogma gebildet statt am Kerygma entwickelt, indem die Möglichkeit von Offenbarung im Zuge einer apologetischen Begründung als einem »Vernunftbeweise zugänglich«[34] vorausgesetzt wird, geht im Zusammenhang einer solchen Argumentation jene heilsgeschichtliche Perspektive verloren, die bei J. B. Hirscher und J. M. Sailer im Begriff des Reiches Gottes zum Ausdruck kam. Die religionsdidaktischen Folgen dieser geschichtlichen Entwicklung sind in der Rückschau ebenso zwangsläufig wie nachhaltig: Für eine am Dogma entwickelte Katechese liefert die Geschichte nur noch das Anschauungsmaterial für die Formulierung theologischer Sätze, die Lebensbedeutung des Glaubens wird dem Interesse an seinem dogmatischen Lehrwert unterstellt, schließlich das Prinzip der Anschauung dem Ideal begrifflicher Klarheit geopfert. Was Hirscher vorausgesehen hatte, bewahrheitete sich insofern nicht nur, sondern ließ unter dem Druck zeitgeschichtlicher Verhältnisse keine Korrekturen zu, bis die kerygmatische Wende die durch »Offenbarung und Heilsökonomie begründete Einheit, Ordnung und Tiefe«[35] der Heilsbotschaft wiederentdeckte und im Zeitalter eines gelebten Atheismus jene Einsicht neu zur Geltung brachte, die den Glauben vor dem Anspruch der Zeit dem Hörer neu zu vermitteln suchte, für die Theorie des Katechismus das kerygmatische Grundmotiv lieferte: »Nicht als wissenschaftliche Theologie ist das Christentum in die Welt getreten, sondern als Evangelium, als die Frohe Botschaft vom Reiche Gottes und von unserer Erlösung.«[36]

2.1.3 Zusammenfassung

Die gegenüber Aufklärung und Neuscholastik durchgeführte pastoraltheologische Analyse weist auf geschichtliche Fragestellungen, die von der Katechese kritisch aufgearbeitet werden und in die Theorie des Katechismus einfließen. Dabei richtet sich die Kritik durchgängig:

a) Gegen das Abgleiten des Glaubensunterrichts »in das Doktrinäre und Moralische.«[37] Diese Strömung sieht man sowohl in der Aufklärung bestätigt als auch in der Einleitungsfrage Deharbes, die im Zeitalter des Rationalismus zumindest die Möglichkeit bot, »im Sinne einer natürlichen Religiösität«[38] gedeutet zu werden.

b) Gegen die Auflösung der Wahrheit in eine Addition von Einzelsätzen ohne Beachtung dessen, daß es in der Heilsökonomie »Ausgangs- und Mittelpunkte (gibt), aus denen das Ganze hervorgeht, um die es sich ordnet.«[39] Wo dieser Bezug zur Heilsgeschichte fehlt, verflacht der Glaube zu einer Summe formulierter Merksätze, die in sich beziehungslos bleiben und für das Leben des Menschen nur theoretischen Wert haben. Das Ergebnis ist eine theologische Summe, die katechetisch unbrauchbar ist, weil sie auf das Heilsverlangen des Menschen durch eine »sterile dogmatische Spekulation«[40] antwortet.

c) Gegen die Vermischung von Kerygma und Dogma. Wird der Überhang des Kerygmas gegenüber dem Dogma katechetisch nicht beachtet, löst sich der Glaube in eine Summe von Erkenntnisinhalten auf und verliert auf diese Weise seine kerygmatische Tiefe. Es gibt dann zwar keine Widersprüche in der Lehre mehr, aber auch kaum eine innere Zustimmung des Menschen, da der Glaube primär als assensus intellectualis erscheint und das Interesse »vorherrschend auf der in sich fraglosen, weil göttlich verbürgten Inhaltlichkeit des Glaubens ruht.«[41] Die katechetische Erneuerung sucht demgegenüber vom Begriff des Kerygmas aus, die theologische Wahrheit weniger vor der ratio zu begründen als sie auf dem Wege der narratio zu erschließen und damit jenes ursprüngliche Glaubensverständnis zur Geltung zu bringen, das ihr im Zuge einer »more geometrico gebauten religiösen Erkenntniswelt«[42] verlorenging.

2.2 Katechese und Katechismus: Das materialkerygmatische Prinzip

Mit dem Hinweis auf das theologische Bewußtsein der Glaubensverkündigung ist noch einmal auf die katechetische Denkform verwiesen, die den Katechismusentwurf von 1955 kennzeichnet und ihn theologiegeschichtlich einordnet. Dabei wird deutlich, wie stark die historische Analyse und ihre Kritik an der katechetischen Entwicklung der Vergangenheit nun dazu führt, die geschichtlichen Fragestellungen aufzunehmen und sie vom

Begriff des Kerygmas aus neu zu durchdenken. Das Stichwort für die eintretende Neubesinnung ist mit dem Begriff Verkündigungstheologie[43] genannt.

2.2.1 Kerygma und Dogma

Wer nach dem Wesen einer kerygmatischen Theologie und ihrer Bedeutung für die Katechese fragt, findet in den in der Überschrift genannten Begriffen die entscheidenden Stichwörter zur Beantwortung der Frage. (1) Inhalt der Katechese ist die Frohe Botschaft, deren Verkündigung jeder dogmatischen Spekulation didaktisch wie thematisch vorgeordnet ist. (2) Dementsprechend hat die Theologie zunächst eine pastorale Aufgabe, und zwar darin, jenen »Dienst am Wort«[44] zu leisten, den sie dem Hörer des Wortes schuldig ist. (3) Bei der Verhältnisbestimmung von Kerygma und Dogma wird die Eigenständigkeit der wissenschaftlichen Theologie anerkannt, wenngleich in der Weise, daß die Darstellungsform des Dogmas nicht jene »Wegweisung«[45] zu geben vermag, die allein im Kerygma enthalten ist.

Die aus der Wortanalyse gewonnenen Hinweise beziehen sich insgesamt auf jene Grundfrage, die das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. Offenbarung und Geschichte betrifft. Der katechetische Ursprung dieser Frage hat historische Vorläufer. Er bestimmt einen wesentlichen Teil der Auseinandersetzung zwischen dem neuscholastischen Prinzip der Theologie einerseits und einem heilsgeschichtlichen Denken (Tübinger Schule) andererseits, das in der Geschichte die »eigentliche Denkform des Christentums«[46] erkennt und damit theologiegeschichtlich jene Wende einleitet, auf die die kerygmatische Erneuerung zurückgreift. Deren Rückfrage nach dem verkündigungstheologischen Wert spekulativer Theologie entspringt nicht historischer Neugierde, sondern ist das Ergebnis einer kritischen Bestandsaufnahme. Man erkennt, wie stark sich die übliche Theologie von der Lebenssituation des Menschen entfernt hat und wie wenig sie für eine zeitgerechte Glaubensverkündigung brauchbar ist. Lange bevor das Wort »Säkularisierung« zum epochalen Schlagwort wird, kommt es schon hier zu dem Versuch, eine theologische Zeitdiagnose zu stellen und nach dem Verlust »selbstverständlichen Glaubens«[47] eine theologische Rückbesinnung einzuleiten. Der Versuch einer solchen Ortsbestimmung geschieht darin, daß die nun entwickelte kerygmatische Theologie auf dem Wege geschichtlicher Selbstaufklärung nach dem Verkündigungswert dogmatischer Inhalte fragt und die theologischen Aussagen danach bewertet, ob sie pastoral verwertbar sind. Im Sinne eines materialkerygmatischen Fundamentalsatzes klärt J. A. Jungmann jene Verhältnisbestimmung von Kerygma und Dogma, die das neue Selbstverständnis der Theologie auf den Begriff bringt und der Katechese eine neue Epoche eröffnet: »Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma.«[48] Damit ist gegen die bisherige Tradition

sowohl die lebenspraktische Aufgabe der Verkündigung als auch deren kerygmatische Grundform definiert. Diese hat nicht ein spekulatives Wissen vorzutragen, sondern richtet ihr Gegenstandsinteresse zu einer Zeit, als eine »säkularisierte Kultur«[49] zur Weltanschauung geworden ist, darauf, den Heilswert der Offenbarungsaussagen neu kenntlich zu machen. Auf die katechetische Unterweisung bezogen, bedeutet dies, daß sie nicht abstrakte Lehrsätze bzw. eine Summe beliebiger Aussagen mitteilt, sondern was »dem Heilsverlangen und Heilsbedürfnis«[50] des Menschen entspricht.

Die historische Rechtfertigung für die kerygmatische Wende ist schon im Ursprung mißverstanden, liest man sie nicht aus jener Zeitsituation heraus, die sich als »Glaubensbelastung und Glaubenskrise«[51] bemerkbar macht. Das erkenntnisleitende Interesse kerygmatischer Erneuerung liegt deshalb darin, im Rückgriff auf die Tradition jene zeitgeschichtliche Problemstellung aufzuarbeiten, die darin besteht, daß die Katechese ihren Hörer zunehmend auch dort nicht mehr erreicht, wo bisherige Traditionsräume den Glauben als gesichertes Überlieferungswissen vermitteln konnten. Der Grund der Verkündigungskrise liegt aus materialkerygmatischer Sicht sowohl in einer allgemeinen Verweltlichung der Lebensbereiche als auch in dem Selbstmißverständnis einer Theologie, die in der Logik ihres Denkens gefangen bleibt und an der Zeit vorbeiredet. In diesem Sinne bringt die Verkündigungstheologie ein traditionskritisches Interesse zum Ausdruck mit dem Ziel, die wachsende Kluft zwischen Leben und Dogma zu überbrücken und die Glaubensinhalte neu hörbar und verstehbar zu machen. Zu Recht weist Emil Kappler auf dieses Anliegen, wenn er schreibt, es handle sich bei der kerygmatischen Theologie um jene ››Glaubenswissenschaft, welche das Offenbarungsgut unter dem Gesichtspunkt der Verkündbarkeit‹‹[52] erforschen will. Auf diese Weise bringt die Verkündigungstheologie ausdrücklich ein glaubensdidaktisches Moment in die Diskussion; es liegt darin, angesichts der Gegenwartserfahrung nach den Möglichkeitsbedingungen christlicher Glaubenssprache zu fragen und nicht zuletzt aus dieser Absicht heraus die Umrisse einer neuen Katechese zu entwickeln. So enthüllt zum Schluß die abstrakte Frage nach der Verhältnisbestimmung von Kerygma und Dogma ihre eminent hermeneutische Bedeutung. Deren erste Grundregel besteht darin, die Verkündigungsinhalte nach ihrer Lebensbedeutung hin auszulegen und Offenbarung als »Heilslehre und Wegweisung«[53] dem Menschen zu erschließen.

2.2.2 Christozentrik und Konzentration

Eine sachgerechte Entsprechung dieser glaubensdidaktischen Zielsetzung ist die Konzentration dogmatischer Inhalte auf das Wesentliche. Schon Hirscher hatte betont, der Glaube sei nicht die Ansammlung beliebiger Sätze, sondern die »Anerkenntnis einiger weniger Grundwahrhei-

ten.«[54] Für die Verkündigungstheologie bekommt diese Einsicht neue Aktualität. Gerade wenn der Glaube in Zeiten eines entchristlichten Milieus seine Überzeugungsmotive verliert, wird es zur didaktischen Aufgabe, sich bei allem Einzelwissen auf eine Grundwahrheit zu besinnen, von der aus alle übrigen Aussagen verständlich und erklärbar werden. Der damit gegebene Denkansatz bestimmt sowohl das Verhältnis materialer Katechese zur Didaktik als auch ihr Verhältnis zur eigenen Tradition, weshalb auch bei der Gliederung des Lehrstoffes die katechetische Wende in Erscheinung tritt, auf der die Glaubensverkündigung nachhaltig besteht. In diesem Zusammenhang kommt dem Satz »gratia non dispensat naturam«[55] jene Veranschauungsfunktion zu, die es erlaubt, den Bezug von Theologie und Didaktik zu klären und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen. Wenn dabei pädagogische Fragen problemlos in das verkündigungstheologische Selbstverständnis eingearbeitet werden können, so deshalb, weil insgesamt die Didaktik nur einen funktionalen Stellenwert besitzt, der ihr von der Theologie zugeschrieben wird. Demzufolge vermag die Didaktik die Gesetze einer idealen Stoffgliederung zu nennen, die dort erfüllt sind, wo das Lernwissen »übersichtlich, leicht faßlich und vor allem wesentlich«[56] dargeboten wird; worin aber das »Wesen des christlichen Lehrgutes«[57] besteht, ist eine Frage, die sich nicht von der Didaktik, sondern ausschließlich vom Gegenstand der Theologie beantwortet.

Mit dem Gesagten ist zugleich ein Ansatz gefunden, die Frage nach der Stoffgliederung gegenüber der eigenen Tradition aufzunehmen und ihr in kritischer Absicht nachzugehen. Dabei wird deutlich, daß sich die Neubestimmung von Kerygma und Dogma auch an dem vorliegenden Gegenstand abbildet und in Form einer Antithese gegenüber dem bisherigen Gliederungsprinzip in Erscheinung tritt. Die dabei sichtbar werdenden theologiegeschichtlichen Motive erweisen sich bei näherem Zusehen jenem Gedankenkreis von Glaube und Vernunft bzw. Offenbarung und Geschichte zugehörig, der historisch in der Auseinandersetzung zwischen Neuscholastik einerseits und Tübinger Schule andererseits hervortrat. Für die Baugestalt des Katechismus liefert die Theologie in beiden Fällen die Vorgabe, das dogmatische Wissen unter einem zentralen Prinzip zu betrachten und die didaktische Ordnung an diesem zu bilden. Sah Josef Kleutgen einer neuscholastischen Auffassung entsprechend den Zweck der Offenbarung vornehmlich darin, »die Erkenntnis der göttlichen Dinge in uns zu vermehren, und folglich unsere Vernunft zu erleuchten«[58], so wurde eine solche Logik für die Glaubensbücher dogmatisch wie didaktisch systembildend. Sie erzwang von vornherein eine Betrachtungsform, die theologisch das Glaubenswissen aus einem spekulativen Interesse interpretierte, didaktisch jene Unüberschaubarkeit hervorbrachte, die darin bestand, die Inhalte des Glaubens mit Aussagen dritten und vierten Grades zu belasten. Gegenüber einer solchen summativen Häufung des Lehrstoffes war es J. B. Hirscher, der nach dem »Zusammenhang«[59] der einzelnen Aussagen fragte und damit der kerygmatischen Katechese eine entscheidende Denkvorgabe lieferte. Dabei bildete der

Begriff des Reiches Gottes jenen zentralen Gedanken, der eine »ursprüngliche Synthesis«[60] aller einzelnen Momente der christlichen Moral ermöglichte sowie es didaktisch erlaubte, die Inhalte der Tradition unter einer einheitlichen Vorstellung zu betrachten und an dieser die didaktische Ordnung der Lehre zu entwickeln.

Die Anwendung dieser Erkenntnis auf den Katechismus war dann nur konsequent und machte den Unterschied zu den bisherigen Entwürfen sichtbar. Der »logischen Ordnung des theologischen Systems«[61] entspricht hier ein Entwurf, der es vermeidet, »durch eine rein logische Aneinanderreihung von Lehrpunkten«[62] die Inhalte des Katechismus sowohl summativ wie spekulativ am Begriff des Dogmas zu entwickeln und sie damit einseitig im Sinne religiöser Wissensinhalte auszulegen. Gegenüber neuscholastischen Tendenzen der Versachlichung von Offenbarungssätzen und deren fortschreitender kerygmatischer Entleerung hat vielmehr schon die Ordnung des Stoffes aus einem Zentralgedanken heraus zu erfolgen, der die einzelnen Sätze an einem durchlaufenden Motiv darstellt und sie als »Heilsbotschaft Gottes«[63] zur Geltung bringt. Die Aufarbeitung der historischen Tradition nötigt folglich zu einer Wende, die darin besteht, das dogmatische Wissen von einem Mittelpunkt aus zu entfalten und die Ordnung des Katechismus an diesem Gedanken zu bilden. Unter dieser Voraussetzung gelingt die Übersetzung pädagogischer Absichten in den Bereich der Glaubensunterweisung problemlos, insofern die didaktische Forderung nach Überschaubarkeit des Lehrgutes jenem Interesse katechetischer Konzentration entspricht, das die Katechese von dem Augenblick an beschäftigt, als sie die Logik ihres Denkens am Begriff des Kerygmas entwickelt. Was eine neuscholastische Systematik versäumt hatte, nämlich die Darstellung der Katechismussätze aus einem zentralen Gedanken heraus, wird nun von einem christozentrischen Prinzip aus geleistet und damit die Frage nach dem Zentrum christlicher Glaubenslehre für die Katechese selbst beantwortet: »Ob vom Katechismus (beziehungsweise vom Religionslehrbuch) oder von der Bibel ausgegangen wird — darüber kommt kein Religionsunterricht hinaus, daß er Christus in den Mittelpunkt rückt.«[64]

2.2.3 Inhalt und Methode

Aus den bisher genannten Grundsätzen ist erkennbar, daß die materialkerygmatische Erneuerung wesentliche Anregungen Hirschers aufnimmt, wenn sie das Lehrgut organisch ordnet, es auf eine Grundwahrheit konzentriert und nach dem Lebenswert religiöser Inhalte fragt. Mit diesem Neuaufbruch ist theologiegeschichtlich an die katechetische Tradition angeknüpft, zeitgeschichtlich ein entscheidender Hebel gefunden, gegenüber einer anthropozentrisch beeinflußten Religionspädagogik den Selbstanspruch materialer Kerygmatik einprägsam auf den Begriff zu bringen. Er lautet im Sinne eines verkündigungstheologischen Topos: »Unterschei-

dung des Christlichen.«[65] Mit dieser Formel ist der neue Ansatz nicht nur gegen Mißverständnisse geschützt, er macht auch den Schwerpunkt der katechetischen Neu- und Selbstbesinnung deutlich. Hatte die Theologie erst im Verlauf der kerygmatischen Wende den Rang einer normativen Bezugswissenschaft gewonnen, war es nur konsequent, in einem solchen Denkrahmen auch die Frage der Methode neu zu stellen. Schon das Wort materialkerygmatisch bezeichnete dabei jene Kehre, die in Abhebung von einer formal-methodischen Betrachtungsweise auf den »Primat von Religion und Glaube«[66] aufmerksam machte und die Inhaltsfrage für den Glaubensunterricht in den Vordergrund stellte. Dieser Inhalt ist, in austauschbaren Begriffen zur Sprache gebracht, das Kerygma, die Frohbotschaft bzw. Christus »als Mittelpunkt religiöser Erziehung.«[67]

War damit die kerygmatische Tradition wieder aufgenommen und gegenüber dem Einfluß neuscholastischer Schultheologie das katechetische Erbe der Romantik für die Glaubensunterweisung neu zur Geltung gebracht, so gab die kritische Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit das entscheidende Motiv dafür ab, die Frage der Methode neu zu stellen und sie unter materialkerygmatischen Vorzeichen zu beantworten. Dabei zeigte sich das Neue zugleich als Abkehr vom Bisherigen, so daß es seiner Form nach weithin in Gestalt einer Gegenfigur auftrat, die nicht nur als Ablösung verstanden sein wollte, vielmehr nach Art einer Gegenströmung in Erscheinung trat. In diesem Zusammenhang lieferte die Geschichte den Grund, zugleich jedoch das Modell, nach dem der Methodenbegriff nun gebildet wurde. Denn näherte sich die religiöse Unterweisung im Zuge neuzeitlicher Anthropozentrik jener Grenze, an der Religions- und Profanmethodik kaum mehr unterscheidbar waren, insofern der Glaubensunterricht nach kerygmatischer Lesart zum »bloßen Schulfach und Lehrgegenstand« verkümmerte und in dieser Funktion mit materialer »Wissensvermittlung«[68] gleichgesetzt wurde, so verstand die im Verkündigungsbegriff kenntlich gemachte Wende das Wesen religiöser Unterweisung fortan als »Ereignis zwischen Gott und Mensch.«[69] Damit gewann die Frage nach den Inhalten ihren theologischen Primat zurück, den sie im Verlauf einer fortschreitenden Pädagogisierung verloren hatte und erzwang ein katechetisches Verständnis, das dem methodischen Prinzip nur einen abhängigen Stellenwert zuerkennen konnte. Die Aussagen materialer Katechetik sind in diesem Punkt eindeutig und werden auch im Zuge späterer Korrekturen nicht rückgängig gemacht. Entsprechend der verkündigungstheologischen Struktur der Unterweisung wird das Kerygma zu jener didaktischen Norm, die gleichermaßen eindeutig wie anschaulich das Selbstverständnis der Katechese verkörpert, ebenso zwingend aber ihren Anspruch historisch rechtfertigt, daß die »Erfordernisse der Methodik selbst letztlich nur vom Theologischen, vom Inhalt der Frohbotschaft her befriedigt werden können.«[70] Unter diesen Voraussetzungen ist jede didaktische Reflexion von vornherein an ihre Grenze gewiesen und auf ihre instrumentale Funktion festgeschrieben. Die Frage der Methode steht somit unausweichlich im

Zusammenhang der wissenschaftstheoretischen Selbstklärung, deren historische Epochen Aufklärung, Tübinger Schule, Neuscholastik und schließlich die Reformbewegung sind. Auf diesem Wege geschichtlicher Analyse entwickelt die Katechetik ihr Gegenstandsbewußtsein und formuliert ihr methodisches Selbstverständnis bewußt in Form der Antithese: »Nicht die Methode hat den Inhalt, sondern der Inhalt hat die Methode zu bestimmen.«[71]

Der offenkundige Mangel dieses Prinzips hat seinen Ursprung nicht in der Unkenntnis pädagogischer Einsichten, sondern in der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Theologie und Didaktik, die auf den Methodenbegriff nur konsequent angewandt wird. Im übrigen liefert die Theologie selbst Beispiele dafür, wie geschichtliche Anpassungstendenzen sie zur Umkehr nötigen und eine religiöse Didaktik veranlassen, ihr Aufgabenfeld neu zu vermessen. In dieser Hinsicht war es Karl Barth, der den Selbstanspruch des göttlichen Wortes gegenüber liberaltheologischen Strömungen neu definierte und die Theologie nachdrücklich an »die ebenso notwendige, wie unmögliche Aufgabe«[72] der Verkündigung erinnerte. Hat die Theologie nach Barth einerseits einen Auftrag an diesem Wort, so gilt doch andererseits, daß sie niemals im Besitz desselben ist, weil es ihr jenseits ihrer eigenen Möglichkeiten — als Vorgabe also — zugesprochen ist. Wo das Wort daher zu Gehör kommt, legt es sich selbst aus, es bedarf keiner außer ihm liegenden Rechtfertigung und keiner profanen Begründung. In vergleichbarer Weise deutet auch die Kerygmatheologie ihr Verhältnis zum Wort und klärt im Zuge dessen ihr Verhältnis zur Didaktik. So kommt es bei aller Anerkennung zugleich zur Kritik am Einbruch pädagogischen Denkens in den eigenen Gegenstandsbereich, die sich darin äußert, daß die kerygmatische Erneuerung nicht nur als »Fortführung und Vertiefung«[73], sondern nach Art einer Gegenströmung verstanden wird. Lieferte hier die Aufklärungskritik jenen geschichtlichen Hintergrund, den Stellenwert der Theologie für die Katechese neu bewußt zu machen, so erlaubte es der nun zur Geltung gebrachte Begriff des Kerygmas, den Einfluß des pädagogischen Denkens auf ein Maß zurückzuschrauben, das dem Verkündigungsanspruch religiöser Unterweisung entsprach. Die methodische Konsequenz daraus war ebenso einleuchtend wie zwangsläufig, denn sind Katechese und Predigt »die beiden Hauptformen, in denen das kirchliche Lehramt ausgeübt wird«[74], so erhellt, daß das Glaubenswort auf Grund seiner vorgegebenen Wahrheitsnorm nur begrenzt methodisierbar ist. Wo es verkündet wird, bürgt es für sich selbst und erzwingt jene Zueignungsform, an der eine materiale Katechese unter Hinweis auf das Verhältnis von Glauben und Erkennen uneingeschränkt festhält: »Inhalt der religiösen Wissensvermittlung ist die Offenbarung, die nicht erarbeitet werden kann, sondern verkündet werden muß . . .«[75]

Seine nochmalige Steigerung findet dieser Grundsatz bei F. X. Arnold, bei dem der Verkündigungsbegriff jedes religionspädagogische Interesse nahezu verdrängt, das Kerygma die methodische Frage bis auf einen

didaktischen Restbestand auflöst. Im Zuge dessen gehen die Konturen geschichtlicher Epochen in dem Maße ineinander auf, wie sie unter einem materialkerygmatischen Vorverständnis betrachtet und einzig aus diesem heraus beurteilt werden. Zusammen mit der pädagogischen Tendenz der Aufklärung gerät dann auch die Reformbewegung der Münchener unter die Methodenkritik materialer Katechese wie in den Verdacht, eine Vernatürlichung der Offenbarungsinhalte zu bewirken und das göttliche Wort dem Zugriff pädagogischer Planung auszuliefern. Unter solchen Vorzeichen gewinnt das Methodische den Rang einer heteronomen Norm sui generis, indem es in Übernahme Herbart-Zillerscher Formalstufen ein »irreligiöses Lehrverfahren«[76] auf die Glaubensunterweisung überträgt und damit jenen neuzeitlichen Anthropozentrismus fortschreibt, der »zu viel von der Methode menschlichen Unterrichtens und zu wenig von der Stoßkraft des Inhalts der Frohbotschaft erwartet.«[77]

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so werden die entscheidenden Begriffe und Motive für die Entwicklung des Katechismus von 1955, in dem die kerygmatische Bewegung ihren »offiziellen Ausdruck«[78] findet, sichtbar:

1. Gegenstand der Verkündigung ist keine Vielzahl von Lehren, sondern die Frohbotschaft des Evangeliums. Jedes »Addieren von immer neuen Einzelerkenntnissen und Frömmigkeitsformen«[79] ist katechetisch unbrauchbar und wird dem Gegenstand der Unterweisung nicht gerecht.

2. Das als Kerygma gedeutete Glaubensgut ist vor jeder theologischen Spekulation als Heilszusage darzustellen. Wichtiger als die Inhalte der Lehre in Form dogmatischer Einzelbegriffe aufzulisten, ist die Tatsache, daß der Hörer sie »als das eine große Heilsgeheimnis«[80] erfährt.

3. Von hier aus unterscheidet sich die Verkündigungstheologie grundsätzlich von der wissenschaftlichen Dogmatik. Sie steht zwar nicht im Gegensatz zu dieser, verfolgt aber ein anderes Ziel, insofern sie die »innere Organik der Offenbarungswahrheiten auf ihre Heilsbedeutung«[81] hin offenlegt.

4. Das Anliegen nach größerer Lebensnähe bzw. nach Hervorhebung der Heilsbotschaft findet seinen Ausdruck darin, das Glaubensgut christozentrisch zu verdichten und durch solche Konzentration die Botschaft nach dem Untergang einer »scheinbar ›christlichen Welt‹ «[82] wieder neu zu Gehör zu bringen.

5. Die Christozentrik ist die Mitte des Unterrichts und darin der Maßstab für die Anordnung und Gliederung des Stoffes. Die Gliederung ist dann sachgerecht, wenn sie den Grundzügen der Heilsgeschichte folgt und in ihrem Aufbau die »Christozentrik unserer Frohbotschaft«[83] erkennbar macht.

6. Angesichts eines zunehmenden Glaubensschwundes und einer fortschreitenden Entchristlichung der Gesellschaft reichen methodische An-

leihen nicht aus. Vielmehr kommt es darauf an, die Katechese material-kerygmatisch zu erneuern und im Verfolg dieser Aufgabe den »Religionsunterricht als ›Glaubensunterweisung‹ im Sinn der ›Unterscheidung des Christlichen‹ zu erfassen.«[84]

7. Die Katechese gewinnt ihr Gegenstandsbewußtsein von der Theologie, nicht von einer profanpädagogischen Disziplin. Von hier aus hat sie »mit der ›modernen‹ Pädagogik . . . keine Gemeinschaft und kann von ihr keine Gesetze annehmen, wenn sie auch bereit ist, die wahren Fortschritte der Methodologie insoweit in ihren Dienst zu nehmen, als sie sich mit dem Gegenstand und dem Zweck der Katechese vertragen.«[85]

3. GRUNDFRAGEN EINER KATECHETISCHEN PRINZIPIENLEHRE

Die bisherigen Ausführungen zur Verkündigungstheologie dienten dazu, jene materialkerygmatische Struktur sichtbar zu machen, die bis in die jüngste Vergangenheit Wesen und Form der Katechese bestimmte. Zugleich sind damit wesentliche Ansätze einer Katechismustheorie genannt; denn ist es die Aufgabe der Katechetik, »die Theorie des Katechismus aufzustellen und zu begründen«[1], bedeutet dies, daß jede Analyse des Katechismus vom Denkrahmen der Katechese auszugehen und seinen Ort aus diesem Zusammenhang zu klären hat. In dieser Absicht geht es im folgenden darum, die Verflechtungen und Voraussetzungen sowie die theologischen Strömungen zu nennen, die auf die Katechese einwirkten und für ihre Denkweise entscheidend wurden.

3.1 Das Prinzip des Gott-Menschlichen

Die Arbeit hat in den vorausgehenden Kapiteln jene Motive genannt, die in der Katechese eine Wende herbeiführten, wo diese in Sichtung und Aufhellung der Tradition ihren kerygmatischen Ursprung wiederentdeckte. In diesem Zusammenhang kommt es bei F. X. Arnold zur Ausbildung eines grundlegenden Prinzips, das den Neuansatz der Glaubensunterweisung pastoraltheologisch begründet und der Katechese selbst zu einem neuen Wesensverständnis verhilft. Wer den Ort des Katechismus verstehen will, hat deshalb nach den motivgeschichtlichen Absichten der Pastoraltheologie[2] zu fragen und ihn von hier aus einzuordnen.

In bewußter Abhebung von pastoraltheologischen Strömungen der Neuzeit und ihrem anthropozentrischen Wesensverständnis dient das »Prinzip des Gott-menschlichen«[3] dazu, die vollzogene Wende in der Seelsorgwissenschaft begrifflich zu kennzeichnen und auf den theologischen Ursprung ihres Bewußtseins aufmerksam zu machen. Demzufolge rückt nun die inkarnatorische Struktur pastoraltheologischer Bemühungen in den Mittelpunkt des Denkens, denn erst in der Lehre von Christus als dem Gottmenschen wird Seelsorge nicht länger als Inbegriff »belehrender, erziehender und erbaulicher Maßnahmen«[4] (miß-)verstanden, sondern sich ihres Wesens bewußt. Zum Nachweis dessen sucht die Pastoraltheologie auf dem Weg historischer Analyse, und das heißt zugleich in Form einer »Gewissenserforschung«[5], jenen theologischen Bezug neu zur Geltung zu bringen, der im Zuge einer zunehmenden Pädagogisierung der Glaubensunterweisung und einer damit verbundenen kerygmatischen Anthropozentrik verlorengegangen war. Die Einsicht in die theologische Wesensstruktur geschieht dabei nach Art einer Gegenaufklärung, bei der sich das pastoraltheologische Denken über seine eigene Tradition Rechenschaft abgibt und auf solchem Wege sein Selbstverständnis klärt. Dieses hat schon von vornherein sowohl einen überlieferungskritischen als auch einen zeitkritischen Zug, denn gegen die erklärte Tendenz, religiöse Unterweisung einseitig

vom Menschen aus zu betrachten und sie beliebig methodisierbar zu machen, wird hier Seelsorge als Heilsvermittlung verstanden und ihre Aufgabe als »Dienst an dem zwischen Gott und dem Menschen webenden Heilsgeschehen«[6] definiert.

Die damit neu hervorgehobene theozentrische Grundform der Pastoraltheologie hat von Anfang an den Stellenwert eines theologischen Grundprinzips, das es erlaubt, alle Formen des kirchlichen Selbstvollzugs aus diesem Gedanken heraus zu denken und sie zugleich »gegen andere Wirkformen der Welt«[7] abzugrenzen. Für F. X. Arnold ist Seelsorge der in der Menschwerdung gründende Heilsdienst der Kirche an der Welt, wie er in verkündeter Rede und liturgischem Tun zum Ausdruck kommt. Dabei ist zu sehen, daß solche Verkündigung ihrer Erscheinungsform nach nicht zuerst Lehre ist und einen »Bestand an religiösem Sachwissen«[8] vermittelt, vielmehr Einführung in den Glauben sowie Einweisung in den Selbstvollzug der Kirche meint. Die Verankerung der Pastoraltheologie in der dogmatischen Lehre von Christus als dem Gottmenschen klärt insofern das Wesen kirchlicher Unterweisung und versteht diese als Ort »zwischen dem sich in Huld offenbarenden und schenkenden Gott einerseits und dem sich diesem Ruf im Glauben hingebenden Menschen andererseits.«[9] Damit wird das Prinzip des Gott-menschlichen ausdrücklich zu einem (selbst-) kritischen Begriff gegen die eigene Tradition und gegen eine fortgesetzte Überfremdung religiöser Verkündigung. Darüber hinaus sucht die Pastoraltheologie vor dem Hintergrund eines atheistischen Lebensgefühls sich der Herausforderung der Verkündigungskrise zu stellen und das entfremdete Verhältnis zwischen der Botschaft und ihrem Hörer zu überwinden. Insofern geht es schon im Ansatz nicht um irgendein Verkündigungsprinzip, sondern um eine hermeneutische Fragestellung: die Glaubbarmachung theologischer Rede vor der Gegenwartserfahrung. Die Signatur der Zeit erkennt man darin, daß es dem aus dem Säkularisierungsprozeß der letzten Jahrhunderte kommenden Menschen kaum noch gelingt, »zu glauben und zu hoffen.«[10] Dieser Verlust von Glaube und Hoffnung ist seinem Ursprung nach die Schwäche eines durchschnittlichen Glaubensbewußtseins, seinem Ergebnis nach durch das geschichtliche Selbstmißverständnis der Verkündigung über ihr Wesen und ihren Auftrag verursacht. »Die Glaubensbelastung des heutigen Menschen und die Krisis der Glaubensverkündigung in der Gegenwart sind in erster Linie dadurch bedingt, daß im Lauf der Neuzeit, trotz fortschreitender Entchristlichung, immerfort . . . der Versuch gemacht wurde, Evangelium und Zeitgeist in Einklang miteinander zu bringen.«[11] Demzufolge stieß der Mensch immerzu auf ein Wort, das er sich auch selbst sagen konnte und alle Anzeichen seiner christlichen Herkunft verloren hatte. Daher hatte es weder Faszination noch Tiefe, es half manche Fragen zu lösen, aber es erlöste nicht. So kam es zwangsläufig zu einer verbrauchten Sprache, die christliche Inhalte an das geltende Zeitbewußtsein anpaßte (Aufklärung), zum anderen zu einer theologischen Selbstsicherheit (Neuscholastik), die »für jedes Rätsel eine Lösung«[12] wußte. Theologische Rede aber, die in der

Gegenwart ankommen soll, hat tiefer anzusetzen. Sie bringt das Christliche nicht als Anhängsel ein auf Fragen, die sich der Mensch selbst beantworten kann, noch gibt es seine Antworten im Umkreis der Frage. Der Glaubensunterricht liefert, um es im Blick auf die Religionspädagogik der Gegenwart zu sagen, kein »Problemlösungspotential«[13] als Antwort auf ungelöste Konflikte gesellschaftlicher oder persönlicher Natur, er spricht nicht von allem gleichzeitig und vor allem nicht in gleicher Weise. Desgleichen behauptet er nicht, der Gegenstand der Theologie sei das, was uns unbedingt angehe und in jedem Vorläufigen könne sich »Unbedingtes verwirklichen.«[14] Schon gar nicht deutet die religiöse Unterweisung Offenbarung als Grundverhältnis der Existenz zur Wirklichkeit »und darin zu sich selbst.«[15] Wo Verkündigung zur Sprache kommt, hat sie vielmehr mit einem Wort zu tun, das in die Entscheidung ruft. Dieses Wort ist weniger der Kon-text als der Gegen-text der Welterfahrung, es verlängert diese nicht ins Metaphysische und begrenzt die Zahl der Antworten nicht auf die Summe der Fragen.

In diesem Sinne geht es im Prinzip des Gott-menschlichen nachdrücklich um die Formulierung des Unterschieds zwischen dem Inhalt der Botschaft und der Zeiterfahrung.[16] Gerade angesichts einer weithin säkularisierten Welt ist Glaube über jede Welt- und Daseinsdeutung hinaus — und aus dieser weder ableitbar noch naheliegend — die Annahme einer Wahrheit, die dem Menschen jenseits seiner Erfahrungen und Erwartungen zugesprochen wird. Er ist darin entscheidend mehr als die Selbstauslegung des Menschen in Aufhellung eines allgemein religiösen Bewußtseins, ist also im Sinne Martin Bubers ein »maßlos verbindliches Wagnis«[17], dem schon im Ursprung jene Dialektik zu eigen ist, die immer auch als Differenz zum allgemeinen Zeitbewußtsein hervortritt und das unterscheidend Christliche als ein Wesensmerkmal erblickt. Wo das Wort zu Gehör kommt, geht es letztlich um die Frage von Glaube und Unglaube und damit um eine Grundfrage auch und gerade in Zeiten einer säkularisierten Kultur. Deshalb bedeutet Verkündigung auch mehr als formelhaftes Wissen oder bloße Unterrichtung. Sie ist wesentlich als Begegnung Gottes mit dem Menschen zu verstehen und darin ebenso entscheidend wie unterscheidend zur übrigen Welterfahrung des Menschen. Nicht trotz, sondern wegen eines atheistisch gefärbten Grundgefühls ist die Glaubensunterweisung zuerst Zusage des Heils an den »vom Nihilismus und von der Verzweiflung unserer Tage ergriffenen Menschen.«[18]

3.2 Verkündigung als Selbstvollzug der Kirche

Für die Unterweisung liefert eine solche pastoraltheologische Selbstdeutung das Grundmodell ihres katechetischen Auftrags. Von hier aus wird verständlich, warum die Katechese nicht nur (entsprechend den etymologischen Ableitungen von κατηχέω) als religiöser Unterricht ver-

standen werden darf, sondern über jede Wissensbelehrung hinaus die »Erziehung der Jugend im Christentum«[19] meint und vor der Vermittlung eines theoretischen Sachwissens die »Anbahnung des Lebens aus dem Glauben«[20] zum Ziel hat. Damit unterscheidet sich die Katechese vom Religionsunterricht, so wechselseitig und synonym die Begriffe mitunter gebraucht werden, dadurch, daß sie einen »verstandesmäßigen Unterricht«[21] in der Absicht überschreitet, eine lebensmäßige Einführung in die Heilswahrheiten zu leisten. Als solche nimmt sie das unterrichtliche Moment auf, deutet es aber im Rahmen einer Verkündigung, die den Glauben der Tradition als Lehre vermittelt, vor allem aber die Deutung religiöser Erfahrung und deren bekenntnismäßigen Vollzug zum Inhalt hat. Eine solche Aufgabenzuweisung unterscheidet die Glaubenskatechese von den profanen Fächern und versteht sie als Teil jenes Dienstes am Wort (Apg 6,4), deren konkreter Lebens- und Erfahrungsraum die Gemeinde ist. Die genannte Selbstbegründung religiöser Unterweisung bedeutet in ihrer Konsequenz, daß sowohl das Wort als auch die übrigen kirchlichen Vollzugsformen zu einem durchgängigen Interpretationsmodell des Unterrichtes werden. So wird das materialkerygmatische Anliegen mit seinem liturgischen Bezug verbunden, die kultische Handlung als sakramentale Gegenwärtigkeitsform des Kerygmas gedeutet. Auf diese Weise bestätigt sich noch einmal der christozentrische Grundzug der Katechese, die ihren Herrn nicht nur im Wort bezeugt, sondern ihn als die »Mitte des gottesdienstlichen Geschehens«[22] begreift. Verkündigung, Sakrament und Liturgie bilden dabei eine innere Einheit und legen sich gegenseitig aus, indem sie die Gegenwart des Heils veranschaulichen und es in Wort, Zeichen und Handlung vergegenwärtigen.

Eine solche Standortbestimmung macht den Unterricht von Anfang an zu einer Form kirchlicher Verkündigung und bestimmt in entscheidender Weise den didaktischen Stellenwert des Historischen. Ist kirchliche Katechese ihrer Selbstaussage nach die »grundlegende Einführung ins Ganze der christlichen Lehre«[23], so liefert der darin kenntlich gemachte Traditionsanspruch den Schlüssel für die Lösung der didaktischen Frage. Da die christliche Lehre immer schon geschichtlich vermittelt ist, gewinnt der Überlieferungszusammenhang den Rang eines theologischen wie pädagogischen Prinzips: a) theologisch, insofern die geschichtliche Bezeugung des Glaubens auf seinen historischen Ursprung verweist und den Sachanspruch des Kerygmas gegenüber fremden Zugriffen zur Geltung bringt, b) pädagogisch, indem das Problem der Begründungspflichtigkeit didaktischer Inhalte auf dem Wege ihrer überlieferungsgeschichtlichen Rechtfertigung gelöst wird. Dementsprechend ist der katholische Religionsunterricht seiner Herkunft nach vor allem Belehrung und daher in seiner »Planung, Struktur und Organisation«[24] fast ausschließlich durch die zu vermittelnden Inhalte umschrieben. Einer solchen Vorherrschaft des Thematischen entspricht ein Überhang des Historischen, denn das Überlieferungswissen ist nichts anderes als die systematische Erfassung und Auslegung der Glaubenstradition, wie sie in ihrem »inneren Zusammen-

hang«[25] als »Systematisierung der Glaubenslehre«[26] im Katechismus erscheint. Wenn später die curriculare Wende den Gebrauchswert der Lehrinhalte danach bestimmt, was diese zur Lebensbewältigung des Schülers beitragen, so geht es in der Katechese zuerst darum, den theologischen Lehrstoff in die Gegenwart hinein zu sagen. Das bedeutet: Ähnlich wie für materiale Bildungstheorien das »Selbstverständnis der Kultur«[27] die didaktische Begründung der Bildungsinhalte abgibt, ist es für die religiöse Unterweisung die bisherige Glaubens- und Offenbarungstradition. In dieser Weise bestätigt der Lehrkanon durch seinen Überlieferungsbezug offenkundig den theologischen Begründungsanspruch des Faches. Pädagogisch zu verfahren heißt dann, im nachhinein zu allen Inhaltsentscheidungen das Glaubensgut methodisch zu vermitteln, keineswegs aber, es vor dem Schüler bzw. der Gesellschaft zu rechtfertigen und die Gegenwartssituation bzw. das Lernbedürfnis als Maßstab für die Auswahl religiöser Verkündigungsaussagen zu betrachten. Didaktisch gesehen entsteht auf diese Weise ein sich selbst begründender Regelkreis, der Vergangenheit und Gegenwart umspannt und das Lehrgut nach Maßgabe seines katechetischen Anspruchs vorlegt. Die Begründung des Faches liefert dann zugleich die Grundregel für die Ordnung der Unterrichtsinhalte, denn gerade eine materialkerygmatische Katechese bringt nachdrücklich zur Geltung, was ihr durch die bisherige Geschichte zum Teil vergessen, zum Teil verdunkelt schien: Für die Verkündigung liegt »theologisch gesehen — die Legitimation in der Gemeinde.«[28]

3.3 Verkündigung und Hermeneutik

Wird im Rahmen dieses kirchlichen Bezugs sowohl das Sakrament (liturgische Bewegung) als auch das Wort (kerygmatische Erneuerung) als »Repräsentationsweise Christi«[29] verstanden, wird die Frage der Vermittlung zwischen der Botschaft und ihrem Hörer kaum zu einem entscheidenden Problem religiöser Unterweisung. Dieses Problem entsteht deshalb nicht, weil trotz aller erfahrenen Schwierigkeiten, die Botschaft in der Gegenwart zu erschließen, die liturgische Selbstvergegenwärtigung der Offenbarungswahrheit das ehemals Bezeugte in die Gegenwart vermittelt und auf diese Weise die Differenz zwischen dem biblischen Ursprung des Wortes und der heutigen Zeitsituation aufhebt. So wird das als Kerygma vorgetragene Verkündigungswort zur gültigen Selbstaussage geschichtlicher Offenbarung, die Liturgie ihrerseits zur »Urkatechese, in der mitfeiernd die personale Begegnung mit Gott stattfindet.«[30] In diesem Sinne sind die Verkündigung des Wortes und der Gottesdienst für die Katechese Grundformen des kirchlichen Selbstvollzugs und in ihrer gegenseitigen Zuordnung der Ort, wo sich die Gegenwart des Heils ereignet. Ist dabei die Liturgie das »Formprinzip des gesamten Religionsunterrichtes«[31] und darin das Grundschema der Verkündigung, bedarf

es kaum einer hermeneutischen Reflexion über den Bezug des gehörten Wortes zum Bewußtsein der Gegenwart. Denn die sich im Kult ereignende Selbstbekundung Gottes vollzieht sich je neu auf sakramentale Weise und kommt dort an ihr Ziel, wo die in Wort und Sakrament beglaubigte Heilswahrheit dem Menschen begegnet.

In einem solchen Denkrahmen — und dies wird zu einem Erkennungsmerkmal eines als Verkündigung verstandenen Unterrichts — wird durch die Verspannung von Tradition und Gegenwart im Augenblick des Hörens jede didaktische Reflexion schon im Ansatz von untergeordneter Bedeutung, wenn nicht gar gegenstandslos. Ist nämlich der Gegenstand selbst historisch beglaubigt, bedarf seine Darstellung kaum jener Spiegelung mit der Zeiterfahrung, die allein geeignet ist, den geschichtlichen Abstand zwischen den Aussagen der Überlieferung und dem heutigen Bewußtsein zu überbrücken. Der Mangel didaktischer Reflexion ist dabei nur die unmittelbare Folge davon, den Methodenbegriff des Unterrichts am Modell des biblischen Missionsauftrags zu bilden und die Form der katechetischen Methode »geradeso wie die Predigt«[32] auf den Lehrauftrag Christi zurückzuführen. Unter diesen Voraussetzungen entsteht eine hermeneutische Figur, deren Wesensmerkmal darin liegt, die Gegenwartsgestaltung der Offenbarung liturgisch zu deuten sowie »Methodologie und Inhalt der theologischen Disziplinen an der Ursprünglichkeit der apostolischen Verkündigung zu messen.«[33] Ein solches Prinzip ist folgenreich, da es die theologische Logik nicht an den Orten und an der Art gegenwärtiger Erfahrung bildet, vielmehr die Glaubensvoraussetzungen der Urgemeinde zur didaktischen Norm erklärt. Die damit erzielte Emanzipation aus theologischer Vorherrschaft muß ihren Gewinn dann auch mit einem Nachteil bezahlen, der darin besteht, daß das als Kerygma erschlossene Wort nun jeden profanen Bezug verliert und jenseits aller Erfahrung das Göttliche enthüllt: »Das Wort Gottes ist eine Heilsrealität, eine Weise des göttlichen Heilshandelns auf uns hin.«[34] Ist auf diese Weise das Wesen des Wortes theologisch geklärt und das Wort selbst vor jedem pädagogischen Zugriff geschützt, so ist damit zugleich die Eigenart kerygmatischer Hermeneutik gekennzeichnet und die Frage nach der Zueignung geschichtlicher Wahrheit beantwortet. Eine am Begriff des Kerygmas entwickelte Katechese löst die hermeneutische Frage dadurch, daß sie die Vermittlung der Botschaft an die Zeiterfahrung in das Wortgeschehen selbst hinein verlegt, das Problem der Glaubbarmachung geschichtlicher Aussagen durch die Glaubwürdigkeit des Ausgesagten als gelöst betrachtet.

So gesehen bleibt das Verhältnis von Glaube und Erfahrung von Anfang an problemlos, weil das dem Hörer vorgelegte Wort auf ein »im Augenblick der Verkündigung sich vollziehendes Heilsereignis«[35] hinweist, das infolge seiner Selbstvergegenwärtigung einer methodischen Aufhellung an der Wirklichkeit kaum bedarf. Wird der Gegenstand der Katechese auf diese Weise dogmatisch begründet (wenn auch kerygmatisch vorgelegt), ist nicht nur das pädagogische Interesse nach dem Fragehorizont des Schü-

lers illegitim, sondern eine solche Fragestellung ist von vornherein ausgeschlossen, genau betrachtet sachfremd. In dieser Hinsicht gibt es keine Zirkelstruktur des Verstehens, weil jede Auslegung des Wortes in Entsprechung zum herrschenden Zeitverständnis nur als Auflösung seines Wahrheitsgehaltes gedeutet werden könnte. Deshalb kann Jungmann das Grundprinzip allen Unterrichts darin sehen, daß in der Glaubensverkündigung im Unterschied zu den übrigen Fächern der Inhalt »zum größeren Teil nicht erarbeitet, sondern pietätvoll entgegengenommen werden muß.«[36] Unter dieser Voraussetzung bedarf es auch keiner Vermittlungskategorien, das Kerygma in den Zusammenhang der Gegenwart in der Weise zu übersetzen, daß dieses Wort nicht nur Auskunft über sich selbst gibt, sondern zur Antwort wird auf die gegenwärtigen Fragen des Menschen. Eine solche Hermeneutik, bei der sich das Bewußtsein der Zeit und der Inhalt der Botschaft gegenseitig erklären und verdeutlichen, ist schon etymologisch nicht zu erwarten, da das Wort ›kerygma‹ in seinem ursprünglichen Sinn »Predigt in Vollmacht, authorisierte Verkündigung«[37] meint und gemäß dieser wortgeschichtlichen Bedeutung mit »autoritativem Anspruch«[38] auszurichten ist.

3.4 Verkündigung und Dogmatik

Von ähnlich hermeneutischem Belang ist der Zusammenhang zwischen der göttlichen Herkunft des Wortes und seiner Vermittlung. Zwar heißt es nach dem Verständnis einer katechetischen Unterrichtslehre im Sinne einer methodischen Grundregel: »Aus den pädagogischen Gegebenheiten, nämlich dem Lehrgut und den seelischen Kräften des Zöglings, lassen sich Grundsätze ableiten, die das ganze Lehrverfahren durchdringen«[39], aber dieser Satz folgt der Kapitelüberschrift (»Die sich aus dem religiösen Bildungsgut ergebenden Unterrichtsprinzipien«) und will von dieser aus verstanden sein. Diese jedoch formuliert nachdrücklich noch einmal den Vorrang der theologischen Norm vor jeder methodischen Frage und weist damit jede pädagogische Überlegung auf ihr Abhängigkeitsverhältnis hin. Wenn die Katechese daher unterrichtsmethodische Fragen bedenkt, so bleibt es bei der entscheidenden Anweisung, auf »keiner methodischen Stufe gegen die Autorität des objektiven Lehrgutes«[40] zu verstoßen. Dieses Lehrgut aber — und hier schließt sich der Gedankenkreis — ist nichts anderes als der Bestand der von Gott geoffenbarten Wahrheiten, die einer nachträglichen Interpretation weder bedürfen noch zugänglich sind. Sie bedürfen ihrer deshalb nicht, weil ihre göttliche Herkunft jenen Anspruch auf Verbindlichkeit und Maßgeblichkeit begründet, den der Mensch im Glauben annimmt und anerkennt. So folgt aus der »Tatsache der göttlichen Offenbarung und der Wahrhaftigkeit Gottes . . . die Unveränderlichkeit des religiösen Bildungsgutes.«[41] Die Folgen dieses Satzes für eine katechetische Methodenlehre liegen auf der Hand. Die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen dem »Lehrgut« und den »seelischen Kräften des Kindes«

(Bürkli) bleibt unter der Vorherrschaft des theologischen Denkens ein theoretisches Postulat und verkürzt damit die hermeneutische Frage auf den Stellenwert einer methodischen Anweisung.

Wie groß der Abstand zwischen einer theologischen Hermeneutik, die nach dem Horizont fragt, »in den hinein die biblische Botschaft sachgerecht ausgelegt werden muß«[42], und dem katechetischen Selbstverständnis ist, wird an der Antwort ablesbar, die eine katechetische Methodenlehre auf die Frage ihres Wahrheitsverständnisses gibt. Sie lautet im Sinne einer exemplarischen Stellungnahme: »Gott kann sich nicht täuschen, und er kann auch nicht getäuscht werden. Was er uns offenbart, das ist untrügliche und ewig unveränderliche Wahrheit.«[43] Der hier sichtbar werdende Verlust didaktischer Reflexion ist — wie sich zeigt — durch ein Verständnis von Offenbarung begründet, das die Beziehung von Theologie und Didaktik allein unter einem dogmatischen Gedanken zu erfassen vermag. Dabei ist zu sehen, daß die Katechese einen Begriff von Dogma übernimmt, der es schon theologisch nicht zuläßt, nach dem Ort der Botschaft im Selbstverständnis des Menschen zu fragen und diese Erkenntnis didaktisch auszuwerten. Denn die Theologie erscheint hier selbst in Form jener Selbstverschließung, die darin besteht, aus der überzeitlichen Gültigkeit dogmatischer Aussagen deren zeitlos bleibende Gestalt zu rechtfertigen und in der Objektivität des Dogmas den Grund seiner Unveränderlichkeit über Zeit und Geschichte hinweg zu sehen. Für die Glaubensunterweisung ist eine solche Schau der Dinge folgenreich. Die Frage nach Methodisierbarkeit des Gegenstandes wird nicht pädagogisch gestellt, sondern aus dem Wesen des Dogmas heraus beantwortet und aus dem Gedanken entwickelt, daß jede »Anpassung des Katecheten an die geistige Lage der Kinder« die Gefahr herbeiführt, »die geoffenbarte Wahrheit zu verfälschen oder zu verstümmeln.«[44]

Der vorstehende Satz macht deutlich, daß es ähnlich wie in der neuscholastischen Katechese auch jetzt zu einer normativen Textvorlage kommt, die sich zwar begrifflich von ihren Vorgängern unterscheidet, hinsichtlich des Lehrverfahrens aber kaum. Eben weil über die Zueigbarkeit des zu vermittelnden Lehrgutes je schon entschieden ist, weil das Evangelium alle natürlichen Verhältnisse durchbricht, bleiben die Inhaltsentscheidungen einer didaktischen Beurteilung entzogen und werden ausschließlich vom Sachanspruch der Offenbarung aus getroffen. Das heißt nicht, daß nicht auch Fragen der Lernreife, der biologischen Entwicklung des Schülers oder der geeigneten Lehrmethoden[45] erörtert würden, nur ist der religionsdidaktische Stellenwert solcher Fragen dort begrenzt, wo das Verhältnis von Glaube und Didaktik an einem Begriff des Dogmas gebildet wird, der schon im Ansatz ein hermeneutisches Nachdenken über den Hörer nicht vorsieht: »Gegenüber dem Modernismus betont die katholische Kirche, daß das Dogma seinem Inhalt nach wahrhaft göttlichen Ursprungs ist, daß es Ausdruck einer objektiven Wahrheit ist und daß sein Inhalt unveränderlich ist.«[46]

4. KATECHESE UND THEOLOGIE

Nach den bisherigen Ausführungen zum geschichtlichen Selbstverständnis kerygmatischer Unterweisung geht es im folgenden um die Analyse jener theologischen Motive, die einer katechetischen Prinzipienlehre zugrunde liegen. Dabei ist über die Ansätze der Verkündigungstheologie hinaus die Gestalt religiöser Methodik an den Begriffen von »Glauben« und »Gnade« aufzuhellen sowie nach der Bedeutung des Offenbarungsverständnisses[1] für die Katechese zu fragen.

4.1 Der Offenbarungsbegriff der Schultheologie

Das durchgängige Motiv der traditionellen Offenbarungslehre besteht darin, Offenbarung vorerst als Enthüllung, Unterrichtung oder Bekanntmachung von bisher Unbekanntem zu verstehen. Entsprechend dem Wortverständnis von revelatio geht es dabei, wie H. Straubinger stellvertretend für die meisten theologischen Handbücher formuliert, um »Mitteilung religiöser Wahrheiten an die Menschen durch Gott.«[2] Zwar wird an späterer Stelle der Begriff erweitert und vom Personalen aus gedeutet, indem Offenbarung als »Selbstmitteilung Gottes«[3] verstanden wird, entscheidend aber bleibt das Gefälle der Aussagen. Im Sinne des Einleitungssatzes geht es zuerst um eine Summe von Glaubenssätzen (»Wahrheiten«), die Gott dem Menschen enthüllt. Gegenstand der Offenbarung ist also ein durch göttliche Bezeugung mitgeteiltes Wissen, eine Lehre, in der es um Erkenntnisse und Einsichten geht, die dem Menschen sonst verborgen blieben.[4] Dabei kommt dem Wort selbst eine doppelte Bedeutung zu. Es ist zunächst jenes Mitteilungsmittel, durch das der Mensch die einzelnen Offenbarungssätze vernimmt, gleichzeitig ist es nicht nur Medium für die Offenbarung, sondern der Inhalt des Geoffenbarten selbst.

Aufgrund seines übernatürlichen Ursprungs ist dieses Offenbarungswort jeder Vernunfterkenntnis überlegen und begründet seinen Wahrheitsanspruch durch jene göttliche Bezeugung, die ihm sowohl durch seine Herkunft als auch durch seine Natur zukommt. Offenbarung ist dann ihrem innersten Wesen nach »ein autoritatives Sprechen Gottes«[5], ihrem Inhalt nach »unmittelbare oder mittelbare Mitteilung der dem menschlichen Geiste unzugänglichen oder schwer zugänglichen Wahrheiten.«[6] Dabei ist es für die Art einer rationalen Glaubensbegründung bezeichnend, daß sie die Glaubwürdigkeit geoffenbarter Sätze einerseits dem Zugriff einer aufgeklärten Vernunft entzieht, gleichzeitig von einer natürlichen Beweisbarkeit der Offenbarung ausgeht, insofern sie die Vernunftgemäßheit der Offenbarungstatsache als grundlegendes Dogma voraussetzt. Aus dieser Absicht heraus klärt sich die Baugestalt der Apologetik: sie ist »von ihrem Formalobjekt her theologisch und ihrer Methode nach eine streng rationale und auf schlüssige Beweise bedachte Wissen-

schaft.«[7] Sucht die theologische Argumentation auf diese Weise, die Glaubbarkeit der Offenbarung vor jedem kritischen Einspruch zu sichern, so muß sich nun der Glaube selbst in einer Gestalt darstellen, die der apologetischen Zielsetzung entspricht. Er ist dann zuerst die gehorsame Aneignung übernatürlicher Wahrheit, ist Zustimmung des Menschen auf eine vorgängige Wahrheitsenthüllung, die von ihm weder erschlossen noch als notwendig erkannt werden kann. Denn das Übernatürliche ist per definitionem das durch die natürliche Vernunft nicht Erkannte, also das ausschließlich durch Wortoffenbarung Gewußte und als solches von jeder Gegenstandserkenntnis getrennt. Es ist daher weder an der übrigen Daseinserkenntnis ablesbar, noch ist es auf dem Wege der Existenzdeutung zugänglich, da es seinen Ausgangspunkt bei sich selbst hat und keiner anthropologischen Rechtfertigung bedarf. Die Folge davon ist, daß die im göttlichen Wort erfolgende Offenbarung den Menschen von außen als die jeder Selbsterfahrung unzugängliche Kundgabe von Sätzen erscheint, die sich ihrer Form nach als Mitteilung von übernatürlichen Wahrheiten an ein »als passiv verstandenes menschliches Subjekt«[8] darstellen.

Im Hintergrund dieses Denkens steht dabei die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, die das Verhältnis von Glaube und Vernunft betrifft und für die Beziehung zwischen dem mitgeteilten Wort und seinem Hörer grundlegend ist. Die genannte Unterscheidung setzt voraus, daß Glaubenswissen und Weltwissen gegenseitig nicht verrechenbar sind oder sich gegenseitig begründen. Ist nämlich Offenbarung gemäß ihrer Wortbedeutung die Enthüllung von Unbekanntem, so ist damit zugleich gesagt, daß wir diesem wesenhaft Verborgenen »grundsätzlich überhaupt nie in unserem Erfahrungsbereich begegnen werden. Solches Offen-baren, Offen-vor-uns-hintragen, kann nur so geschehen, wie uns sonst Verborgenes kund wird, von dem wir selbst tatsächlich keine Erfahrung haben. Es kann uns nur zugänglich werden, indem uns etwas darüber gesagt wird in der Kommunikationsweise des Wortes.«[9] Eine solche Sicht muß ihrerseits den Glauben als gehorsame Annahme der von Gott mitgeteilten Wahrheiten verstehen, zumal dann, wenn nach dem Verständnis traditioneller Apologetik der Glaubwürdigkeitsnachweis der im göttlichen Wort mitgeteilten Inhalte auf dem Wege rationaler Erkenntnis möglich ist. Es überrascht daher nicht, wenn im Zuge einer solchen Beweisführung der Glaube seine anthropologischen Grundlagen weithin verliert und kaum noch als personaler Akt verstanden wird. Geht es zuerst um den Aufweis der Notwendigkeit und Möglichkeit geoffenbarter Wahrheit vor der Vernunft, kann auch die Annahme solcher Wahrheit nur in Form jenes begrifflichen Fürwahrhaltens geschehen, die dem Erkenntnisgegenstand entspricht. Im Verfolg dieses apologetischen Denkens ist der Glaube dann vor jeder Selbstentscheidung des Menschen vor Gott zunächst und vor allem »Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Glaubenswahrheiten.«[10]

4.2 Das Verhältnis von Natur und Gnade in der Glaubensunterweisung

Es wäre ein Mißverständnis, wollte man meinen, das traditionelle Offenbarungsverständnis bilde sich unmittelbar in der Katechese ab. Eher ist nach den geschichtlichen Motiven materialer Kerygmatik davon auszugehen, daß sich die Katechese im Verkündigungsbegriff ein Gegengewicht schafft, den Unterricht im Glauben nicht länger als »popularisierte Theologie«[11] aufzufassen und damit unbesehen das System der Dogmatik auf die religiöse Unterweisung zu übertragen. Auf der anderen Seite läßt sich kaum leugnen, daß auch in der Katechese der Begriff der Offenbarung die Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten meint und von einer solchen Vorstellung, wie sich bei Bürkli zeigte, der Methodenbegriff gebildet wird. Gegen die Auflösung der Glaubenssätze zugunsten einer natürlichen Religion bzw. eines pädagogischen Interesses wird dann auch der Gegenstand des Unterrichts eindeutig als Offenbarung Gottes definiert, weshalb er »seinem Wesen nach weder aus dem Kinde noch überhaupt aus natürlichen Voraussetzungen zu entwickeln«[12] ist. Ebenso übersteigen die Inhalte jede gegenständliche Wissenserkenntnis des Menschen und sind insofern nur auf dem Wege der Verkündigung zugänglich. Folglich gibt es auch keine Vorgabe auf seiten des Menschen, den Glaubensinhalt im Zusammenhang seiner übrigen Subjekterfahrung zu verstehen. Ein solches Entsprechungsverhältnis zwischen den Aussagen der Überlieferung und der Logik der menschlichen Existenz ist schon theologisch nicht zu erwarten, da das Grundverhältnis von Natur und Gnade mehr dialektisch als nach Art einer gegenseitigen Zuordnung gedacht wird. »Die übernatürlichen Dinge sind ja ihrem Begriffe nach gerade diejenigen, für die in der Menschennatur kein Bedürfnis, nicht einmal eine positive Empfänglichkeit vorhanden ist.«[13] Die didaktischen Konsequenzen einer solchen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade für die katechetische Logik sind ebenso tiefgreifend wie strukturbildend: Indem der Glaube keinen Anhalt an der Erfahrung hat, trägt er seine Beweiskraft in sich selbst. Zwar fordert seine Vermittlung die Berücksichtigung der natürlichen Voraussetzungen beim Kind, doch solche Voraussetzungen verweisen das Kind nicht an den Glauben, da dieser nur als Gnade geschenkt ist. Wo der Glaube selbst zur Sprache kommt, erscheint er im Modus des Unerwarteten, ganz Anderen, kategorial Neuen. Weder verlängert er die Natur noch entspricht er dieser, weder entspringt er einem Bedürfnis des Menschen noch ist er die Antwort auf die Daseinsfrage. Das einzige, was von der Natur des Menschen gesagt werden kann, ist die Tatsache, daß es eine zum Wesen des Menschen gehörende Ansprechbarkeit für das Übernatürliche gibt, aber auch hier gilt zur Abwendung von Mißverständnissen, daß damit »ein Bedürfnis für die Güter der Übernatur . . . nicht erweisbar«[14] ist.

Eine solche Ansprechbarkeit ist nichts weiter als ein formaler Rest, der an dem grundsätzlichen Unterschied (nicht Gegensatz) von Natur und Übernatur nichts ändert, im Gegenteil, ihre Differenz zueinander immer schon voraussetzt und das Verhältnis beider lediglich als Widerspruchsfreiheit

auslegt. Gnade ist dann jeder Erfahrung des Menschen enthoben, ist das, was uns Gott »über die Natur hinaus zugibt, . . . wofür in unserer Natur gerade kein Bedürfnis . . . vorhanden ist.«[15] Wo von einer potentia oboedientialis dennoch gesprochen wird, wird sie nur als Potenz für die Gnade und damit als partikulares Vermögen am Menschen begriffen. Sie ist nicht, wie später bei Karl Rahner, zu verstehen als die sich im menschlichen Selbstvollzug auslegende Vorverwiesenheit des Menschen auf die göttliche Offenbarung und darin ein anthropologisches Konstitutiv in der Weise, daß die menschliche Natur »ihre absolute Erfüllung als Gnade erwarten muß«[16], sondern ist lediglich »eine Art Brücke zwischen seiner (sc. des Menschen) Natur und der ihm zugedachten Übernatur.«[17] Demnach eignet ihr nur eine instrumentale Funktion an der Grenze von Natur und Übernatur. Sie ist dann kaum mehr als eine notwendige Bedingung, soll Offenbarung nicht schweigend am Menschen vorbeigehen und den Hörer alleinlassen. Infolgedessen ist sie nur Einbruchstelle für das Göttliche, nicht aber etwas, das innerlich zur Natur des Menschen gehört, weil die in Gnade erfolgende Selbstmitteilung Gottes unbeschadet ihrer freien Gewährung die innerste Mitte der Person ursprünglich und nicht erst nachträglich auf das Geheimnis verweist. Da die potentia oboedientialis im herkömmlichen Sinn gedeutet wird als formale Ansprechbarkeit des Menschen, unabhängig von und beziehungslos zu seiner Natur — weshalb diese Natur »keine positive Potenz für die Gnade aufweist, also auch kein Bedürfnis für sie hat oder haben kann«[18]—, kann Offenbarung nur jenseits der menschlichen Daseinserfahrung als Mitteilung übernatürlicher Glaubenssätze geschehen. Diese sind dann ihrem Wesen nach bewußtseinsjenseitig und treffen den Menschen mehr von außen als daß sie sein Innerstes betreffen. In dieser Weise überkommt das Wort den Menschen als unerhoffte Auflage, das jeden Überstieg in den Bereich des Göttlichen verwehrt und diesen nur als unerlaubte Grenzüberschreitung deuten kann. Ein solcher Schritt würde die im Wort erfolgte Kundgabe göttlicher Wahrheit wenn nicht in den Grenzen, so doch in Entsprechung zu der ›natürlichen‹ Erfahrung denken und damit die Gnade von unten überfremden. So ist die Natur kein inneres Moment an der Gnade, sondern das ihr Entgegengesetzte und gerade als solches von der Übernatur verschieden.[19] Das, was der Mensch in Deutung seines Lebens, seiner enttäuschten oder erfüllten Hoffnung, seines Scheiterns usw. zur Erfahrung bringt, ist daher nichts anderes als die Spiegelung einer Selbsterfahrung, die in den Grenzen des Vorfindlichen und positiv Wißbaren verbleibt. Das bedeutet: »Übernatürliche Gnade kann dann nur der jenseits der Erfahrung liegende Überbau über einer menschlichen ›Natur‹ sein, die auch in der gegenwärtigen Ordnung in sich selbst kreist . . . und darin zunächst nur ›gestört‹ wird durch das bloß von außen kommende ›Dekret‹ Gottes, das dieser Natur die Annahme des Übernatürlichen befiehlt.«[20] Da ein solches Dekret nur durch Wortoffenbarung wißbar und bekannt ist, erfährt sich der Mensch in Auslegung seiner Selbst- und Welterfahrung in den Grenzen seiner reinen Natur.

4.3 Die Beziehung von Hörer und Botschaft in der Glaubensunterweisung

Eine Verkündigung, und darin liegt die Bedeutung des theologischen Denkens für die Katechese, die dieses Wort vermittelt, verbleibt danach bei der Interpretation der Gegenwartserfahrung in einem Bereich, der den Glauben weder ursprünglich berührt noch betrifft, im Gegenteil, ihn gerade dabei behaftet, daß er im Überstieg und jenseits aller Erfahrung beginnt. Insofern gibt es keine Beziehung zwischen der menschlichen Frage und der Antwort der Offenbarung. Die Substanz der Antworten — die Offenbarung — ist unabhängig von den Fragen und nicht die Beantwortung des Erfragten. So kreist die Frage um sich selbst, die Antwort ihrerseits erscheint nur als gehörte, nicht aber als vom Menschen gesuchte.

Hatte Kierkegaard den Glauben als »Sprung«[21] definiert, der sich jeder theologischen Vermittlung entziehe, so kommt es im Rahmen der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade zu einer ähnlichen Auslegung. Das will sagen: Für das Ankommen der Botschaft gibt es auf seiten des Menschen keine Verstehensvoraussetzung, denn das Wort bezeugt sich selbst und trägt in sich selbst den Maßstab seiner eigenen Wahrheit. Ist religiöse Wahrheit dialektisch nicht erfaßbar, wie Kierkegaard gegen Hegel formuliert, dann ist sie auch didaktisch nicht vermittelbar und in bezug zur Existenzerfahrung zu denken. Unter dieser Voraussetzung gibt es für das Ankommen der Botschaft keine Bedingung, kein Vorverständnis und keine Entsprechung in der Natur des Menschen. So kommt es zu folgendem Satz, der als katechetische Grundregel gemeint ist und das bisher Gesagte zusammenfaßt: »Das Ziel des Religionsunterrichts, der in der Liebe tätige Glaube, kann nicht die Frucht menschlichen Unterrichtens und korrekter Methode sein. Dazu bedarf es der ganzen Stoßkraft des schöpferischen Gotteswortes mit der ganzen Fülle seines göttlichen Inhalts.«[22] Aus diesem Grunde kann es auch keine Auslegung des Glaubens vor der Zeit geben, weil eine solche die vorgängige Wahrheitsnorm des Wortes zerstörte und es selbst auf einen fremden Maßstab hin verkürzte. Wenn später von der »Verleugnung des Kindes«[23] in der Religionspädagogik die Rede ist, so erweist sich ein am traditionellen Offenbarungsverständnis abgelesenes Modell der Unterweisung schon im Ansatz gegen diesen Einwand immun, denn es entwickelt seine Logik an einer Vorstellung von Theologie, die eine Wende zum Schüler und seiner Erfahrungswelt kaum zuläßt, insofern das Kerygma selbst den zentralen Inhalt des theologischen Denkens bildet.

In diesem Zusammenhang kommt es nicht nur zu einem Wechsel »von der Methodenlehre zum religiösen Gehalt der Glaubensunterweisung«[24], sondern zugleich zur Ausprägung eines neuen Gegenstandsbewußtseins. Die damit verbundene Kehre nimmt zwar die Ansätze der Reformbewegung auf, kürzt aber deren didaktischen Stellenwert, indem die Glaubbarmachung religiöser Wahrheit zuerst aus dieser selbst heraus gedacht,

kaum aber unter den Voraussetzungen des Schülers reflektiert wird. Damit geht jenes korrelative Denken verloren, das Botschaft und Hörer in Beziehung setzte, wenn es die Glaubenserkenntnis durch die erkannte Zuordnung von Natur und Gnade auf ihre anthropologischen Bedingungen hin bedachte: »Die natürlichen Gesetze, nach welchen die Aufnahme von Erkenntnisstoffen von seite (lies: seiten) des jugendlichen Geistes sich vollzieht, nach welchen der jugendliche Wille sich entwickelt . . . sind durch die übernatürliche Gnadenordnung, auf welche der kirchliche Religionsunterricht sich . . . beruft, keineswegs aufgehoben. Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern baut sich auf derselben auf.«[25] Die Münchener zogen aus einer solchen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade den Schluß, der Glaube müsse hörbar, mit dem Hören jedoch verstehbar sein. Insofern geschehe die Annahme der Offenbarungssätze nicht voraussetzungslos, sondern unterliege wie jede Wahrheitsaneignung erkenntnislogischen Gesetzen, die bei der Unterweisung zu beachten seien. Was vor dem Hintergrund der Zeit gegen eine neuscholastische Begriffskatechese gefordert wurde, ist nur vordergründig eine erkenntnistheoretische Frage — in Wirklichkeit geht es darum, in der Natur des Hörers eine Voraussetzung für die Verstehbarkeit der Offenbarung zu erkennen. »Vor allem sind die natürlichen Denkgesetze nicht aufgehoben. Das übernatürliche Erkennen schließt das natürliche in sich. Wer darum den übernatürlichen Charakter der Glaubenslehre wahren will, darf deshalb das natürliche Erkennen und das natürliche Glauben nicht ausschließen . . . Es darf nicht die auf psychologischen Gesetzen beruhende Methode zerstört und auf ihren Ruinen eine neue aufgebaut werden, so wenig als die Natur zerstört wird, wenn die Übernatur erbaut werden soll.«[26]

Waren auf diese Weise Natur und Übernatur wechselseitig aufeinander bezogen, ohne daß ihr Unterschied aufgelöst wurde, so deutet sich in der materialkerygmatischen Verkündigung eine Umdeutung dieses Verhältnisses an. Stärker als Josef Andreas Jungmann geht Rudolf Peil in seiner Katechetik ausgesprochenermaßen von der Übernatur aus und macht diese zum Ausgangspunkt seiner Methodik. »Ein besonderes Anliegen des Verfassers ist der Aufbau der gesamten Katechetik und Religionspädagogik auf der Tatsache der Gotteskindschaft, also auf der Übernatur.«[27] Ein solcher Hinweis enthält in Kürze die entscheidenden Merkmale einer materialen Glaubensdidaktik. Gegen die Öffnung der Katechese zur Pädagogik wird die Glaubensunterweisung auf ihren prinzipiell theologischen Charakter verpflichtet und von hier aus entwickelt. Durch die in der Taufe grundgelegte Gotteskindschaft ist der Mensch vor jedem pädagogisch-erzieherischen Handeln zu einer »Glaubensbereitschaft«[28] befähigt und zugleich mit einem ursprünglichen Vermögen zur Erkenntnis religiöser Wahrheit ausgestattet. Wird auf diese Weise die Natur des Menschen durch die Übernatur überformt, ist die Aneigbarkeit des Offenbarungswortes von jeder didaktischen Rückvergewisserung unabhängig verbürgt. Im Horizont eines theologischen Menschenbildes ist die Botschaft dem Hörer zugänglich, dieser selbst in seiner naturalen Erkenntnis von der Glaubensgnade betroffen.

Dieses als virtus infusa fidei gedeutete gläubige Erkenntnisvermögen ist ein ursprüngliches Datum seines (getauften) Menschseins, ist eine »übernatürliche Befähigung der Vernunft zur Erfassung übernatürlicher Denkinhalte, nämlich der Wahrheitsoffenbarungen Gottes.«[29] Die Religionsmethodik ist also Teil einer theologischen Anthropologie, sie wird zum inneren Moment einer Theologie der Gnade, die den Zusammenhang von Glauben und Verstehen im Licht der Offenbarung reflektiert. Jede didaktische Planung bedeutet dann nichts weiter als eine nachträgliche Indienstnahme der Pädagogik durch die Theologie, jede Methodisierung des Glaubenswortes geschieht vor dem Hintergrund einer übernatürlich finalisierten Vernunft. »Wir haben es in der Katechese mit getauften Kindern zu tun. Mit dem Leben der Gnade ist bei der Taufe auch der Glaube als Tugendkraft in ihr Herz gelegt worden. Er muß nur entfaltet werden.«[30] Von hier aus wird verständlich, warum es in einem verkündigenden Unterricht keine sokratische Lehrform geben kann. Eine solche würde die Übernatur von unten überfremden und das Wesen der Katechese in dem Maße entstellen, wie diese das Erfahrungswissen zum Gegenstand des Glaubensunterrichtes macht.

Weitsichtige Katecheten wie Hirscher, Galura, aber auch Overberg waren sich bei der Anwendung der sokratischen Methode sehr wohl bewußt, daß diese vom Wesen der Katechese aus verstanden werden mußte und keineswegs bedeuten durfte, religiöse Wahrheiten in natürliche Kenntnisse umzudeuten. Ungeachtet dessen sahen sie, ebenso wie später die Münchener, daß es eine Sachbeziehung, ein »pädagogisches Verhältnis«, zwischen der Botschaft und dem Hörer gibt. Dabei war Galura bis an die Grenze des Möglichen gegangen, um einerseits den Gegenstand pädagogisch zu vermitteln, andererseits dessen theologischen Sachanspruch gegen jede Vereinnahmung von außen zu sichern. In diesem Zusammenhang sprach er von »analogischen Vorkenntnissen«[31] und fragte nach den »Vorbegriffen«[32], die dem Lehrgegenstand vorausgingen. Für eine materialkerygmatisch interpretierte, doch weiterhin neuscholastisch geprägte Katechese ist eine solche Fragestellung schlechterdings unmöglich. Sie kann aufgrund ihrer Denkvoraussetzungen und ihres Glaubensverständnisses im Hinweis auf solche Lernvoraussetzungen nur ein Indiz sehen, das göttliche Wort zu vermenschlichen und damit die Unverfügbarkeit von Evangelium und Glaube an eine pädagogische Instanz abzugeben. Relativiert sich im Zuge dessen der Stellenwert der Methode so weit — weil das Kerygma seinerseits als »Konsekration jeder echten und wahren Methode«[33] begriffen wird —, daß diese nach F. X. Arnold nur eine »werkzeugliche Dienstleistung«[34] erfüllt, so wird erkennbar, warum es einer Vermittlung zwischen der Wahrheit und dem Menschen nur am Rande bedarf. Der Mensch ist als Getaufter zu seinem Glauben immer schon unterwegs, da die Natur — wie bei Peil — von der Übernatur betroffen und behaftet ist. Wird das Verhältnis von Natur und Gnade in dieser Weise gedacht, steht notwendigerweise auch die Religionsmethodik im Horizont einer vom Übernatürlichen her erfaßten Natur. Diese wird den Schüler kaum als Erziehungsobjekt verste-

hen, sondern kann jegliche Erziehung nur als »Entfaltung«[35] eines Glaubensvermögens betrachten, das mit der Taufe sakramental vermittelt ist. Die Überschärfe dieses Ansatzes sichert zwar der Religionspädagogik ihr theologisches Profil, kann sie aber auf Dauer nicht davor bewahren, sich immer mehr vom Hörer und seiner Wirklichkeit zu entfernen. Der Grund dieser Entwicklung liegt darin, daß eine an der Theologie entwickelte katechetische Prinzipienlehre unter Berufung auf das Verhältnis von Natur und Gnade jenen Auslegungszusammenhang von Mensch und Offenbarung nicht mehr wahrnimmt, der dazu nötigt, »nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis im Subjekt selbst hinsichtlich eines Gegenstandes der Offenbarung und des Glaubens«[36] zu fragen. Wo diese Einsicht verlorengeht, ist die Einbuße an methodischem Bewußtsein nur ein untrügliches Zeichen dafür, daß auch der Mensch immer mehr aus dem Blickfeld der Verkündigung gerät und der Katechese jener erkenntnistheoretische Grundzug verlorengeht, der bei den Münchenern im Zusammenhang der Methodendiskussion behandelt wurde, in Wahrheit aber auf etwas anderes aufmerksam machte: die Bedeutung anthropologischer Wirklichkeit. So gesehen gilt das, was Hans Urs von Balthasar gegen theologische Zeitströmungen formuliert, sinngemäß für eine Katechese, die an dem prinzipiell theologischen Ursprung ihres Wesens festhält und das Wort Gottes gegenüber jedem pädagogischen Zugriff aus sich selbst heraus erklärt: »Es gibt keine ›Unterlegung‹ eines anderen Textes unter den Text Gottes, durch den er lesbar und verständlich, oder sagen wir, lesbarer und verständlicher werden könnte. Er muß und will sich selber auslegen.«[37]

4.4 Die Frage-Antwort-Form in der Glaubensunterweisung

In den vorausgegangenen Darlegungen ging es um die Eigenart und die Grundprinzipien materialer Katechese, als deren entwicklungsgeschichtliches »Ergebnis«[38] der Katechismus von 1955 zu gelten hat. Dabei zeigte sich, daß die religiöse Unterweisung ihren glaubensdidaktischen Standort nicht von pädagogischen, sondern von theologischen Motiven aus findet und formuliert. Erst nach Aufhellung dieses Zusammenhangs kann nun die Frage nach der Lehrform und dem Formalprinzip des Katechismus gestellt werden. Dazu ist es notwendig, innerhalb dieses Gegenstandes noch einmal zu unterscheiden. Im engeren Sinn meint die Frage-Antwort-Form die Darstellung der christlichen Botschaft nach besagtem Modus[39], im weiteren Sinn geht es darum, das Schema von Frage und Antwort als Formalprinzip des Katechismus zu verstehen, auch wenn die äußere Form, m. a. W. die Darstellung des Lehrgutes, selbst nicht in der Frage-Antwort-Form zu erfolgen braucht. In dieser Hinsicht geht es letztlich um die Grundfigur der Glaubensvermittlung und damit noch einmal um die hermeneutische Beziehung zwischen der Botschaft und ihrem Hörer.

Erste Hinweise zum Verständnis der Frage-Antwort-Form ergeben sich aus dem Selbstanspruch des Katechismus, die maßgebliche Auslegung des Glaubensbewußtseins zu liefern und darin das »eigentliche und wesentliche Lehrbuch der katholischen Religion«[40] zu sein. Ein solcher historischer Anspruch des Glaubensbuches ist aber nur dort möglich, wo auch die Art der Vorlage dafür bürgt, das dogmatische Wissen einprägsam zu ordnen und es erlernbar zu machen. Zwar ist die Frageform nicht zwingend und dem Katechismus in jedem Fall zu eigen — es gab auch Katechismen in der Form ununterbrochener Lektionen —, doch »sie empfiehlt sich sowohl durch das Herkommen, als auch durch didaktische Nützlichkeit.«[41] Für eine Unterrichtung in den Glaubenslehren entfallen deshalb alle Begründungen und Erläuterungen, denn sie würden den Lernstoff nur unnötig anhäufen und damit die katechetische Absicht verfehlen. Insbesondere zur Zeit der Neuscholastik, als es darum geht, ein festes Lehrwissen gegen die Irrtümer der Zeit zu besitzen, tritt die Frage-Antwort-Form beherrschend in den Vordergrund. Eine solche Anlage des Katechismus wird überdies durch den Lerngegenstand selbst noch einmal gefordert und durch seine Eigenart belegt. Sind nämlich »die höchsten und inhaltsreichsten Wahrheiten . . . eben die abstraktesten«[42], so kann auch das Lehrverfahren nur darin bestehen, die Glaubenssätze summarisch vorzulegen und sie mechanisch lernen zu lassen. Es geht ja zuerst um Einprägen, um Aneignung religiöser Kenntnisse, die man zur Verteidigung gegen Einwände braucht und als festen Besitz zur Verfügung hat. Von hier aus ist die Frage-Antwort-Form das geeignete Mittel, die Erlernung solchen Wissens sicherzustellen und alle Teilsätze einer solchen Lehrsumme in ihren Einzelheiten zu kennen. Sind solche Sätze schon ihrem Wesen nach unanschaulich, können sie als solche auch nur »kurz gelehrt werden.«[43]

Noch in anderer Weise macht sich die neuscholastische Katechese theologisches Gedankengut zu eigen und überträgt es in ihren Gegenstandsbereich. Sie geht dabei von einem Offenbarungsverständnis aus, wie es im wesentlichen auch vom I. Vatikanum formuliert wird. Den Gegenstand des Glaubens hatte das Konzil dahingehend beschrieben, »all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche . . . oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.«[44] Damit hatte die Kirchenversammlung, wie später noch darzustellen ist, die Gewißheit des Glaubens in Abwendung rationalistischer Strömungen jedem Zugriff einer autonomen Vernunft entzogen und seine Beglaubigung einzig und ausschließlich in der Autorität Gottes begründet. Infolgedessen liegt die Glaubwürdigkeit der Wahrheit in ihrem Ursprung und bedarf keiner nachträglichen Rechtfertigung durch den Beweis der Vernunft oder die Schlüssigkeit rationaler Erkenntnis.

Eine solche Interpretation von Offenbarung und Glaube ist nicht nur der theologische Denkrahmen des Konzils, er ist auch das Grundmodell der Katechese, die ihren Gegenstand wie ihre Methode vor diesem Hintergrund bestimmt. So ist das Zeugnis Gottes durchgängig das »Formalprinzip des katholischen Glaubens.«[45] Das besagt einzelnen: Das durch die Kirche verkündete Wort ist die authentische Interpretation der Wahrheit, die in Gott ihren eigentlichen Gewißheitsgaranten hat. Von hier aus hat die Kirche Anspruch auf Glaubensgehorsam, weil sie das Offenbarungsgut verwaltet und in ihrer Verkündigung zu Wort kommen läßt. Der eigentliche Grund für die Autorität des Wortes ist die in seinem Ursprung liegende Glaubwürdigkeit, die jede Bemächtigung über die Offenbarungssätze von seiten des Menschen ausschließt. Wo daher der Mensch auf die Wahrheit trifft, wie sie im Katechismus vorgelegt wird, bedarf es keiner zusätzlichen Versicherung durch eine fremde Autorität. »Die Kirche verlangt von uns, daß wir alles glauben, was Gott sagt, und weil Er es sagt.«[46] Damit bedarf das Gesagte weder einer Begründung oder eines Beweises von seiten der kritischen Vernunft noch des Aufweises seines moralischen Nutzens zur Erziehung des Menschengeschlechts. Was für das Wort im ganzen gilt, ist dann auch für seine Vermittlung maßgebend. »Die katholische Kirche streitet nicht, sie räsonniert nicht, sondern sie lehrt nur mit göttlicher Autorität.«[47]

Von hier aus wird verständlich, warum sowohl für die Rationalisten als auch für die Sokratiker »die Türen der Kirche geschlossen« sind (Schöberl). Den Rationalisten, weil sie aus einer geoffenbarten Religion eine Vernunftreligion machen, den Sokratikern, weil sie die Autorität des Glaubensgutes an ein Lehrverfahren ausliefern, das nach profanen Regeln vorgeht, also sich mit Hilfe der Fragekunst des Übernatürlichen bemächtigt. Damit jedoch gewinnt die Frage den Rang einer fremdgesetzlichen Norm und steht in ihrer pädagogischen Verselbständigung im Widerspruch zur Autorität der Offenbarung. Soll die Frage deshalb für die Katechese sinnvoll sein,

muß ihre Funktion theologischen Voraussetzungen entsprechen. Sie steht dann selbst innerhalb einer zweifachen Erkenntnisordnung, derzufolge Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis sowohl hinsichtlich ihrer Eigenart als auch hinsichtlich ihres Gegenstandes verschieden sind. Bei dieser Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft ist die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft nicht bestritten, doch ist sie an ihre Grenze verwiesen, »weil uns außer dem, was die natürliche Vernunft erfassen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die nie in den Bereich unseres Erkennens kämen, wenn sie uns nicht von Gott geoffenbart wären.«[48]

Im Zusammenhang dessen gewinnt auch die Frage ihren eigentlichen theologischen Ort. Wo sie gestellt wird, erfüllt sie kaum einen pädagogischen Zweck, denn ihre Aufgabe wird vom Gegenstand der Katechese aus bestimmt. Auf diese Weise dringt sie nicht von außen an den Gegenstand vor, sondern bewegt sich innerhalb des vermittelten Offenbarungswissens[49] und dient darin der Bestätigung und Festigung des Gelernten. Dieser Funktion der Frage entspricht historisch das klassische, schon für die barocke Predigtlehre geltende Vorlageschema propositio-explicatio-applicatio (das die Frage erst auf der zweiten Stufe — als Rückfrage also — vorsieht), didaktisch ihre durchgängige Indienstnahme von seiten einer dogmatischen Lehrform. So kommt es zu jener exemplarischen Kennzeichnung der Frage, die sie weithin formalisiert und ihre pädagogische Eigenständigkeit zugunsten ihrer Funktion am Dogma auflöst: »Katechisieren heißt andere mittels der Lehrfrage unterrichten.«[50]

4.5 Das Katechismusverständnis der materialkerygmatischen Katechese

Die bisherigen Ausführungen suchten das katechetische Gegenstands- und Methodenverständnis aus der Denkform der Theologie zu erhellen. Dabei zeigte sich, daß der Begriff der Offenbarung zum Grundbegriff wurde, sowohl die Glaubensinhalte als auch deren Vermittlung zu bestimmen. Im folgenden ist zu fragen, ob das von Schöberl genannte Formalprinzip des katholischen Glaubens auch für eine Katechese gilt, deren Selbstverständnis und Denkweise nach ihrer eigenen Aussage mehr vom Kerygma als vom Dogma gebildet wird.[51] Die Frage nach der Form des Katechismus gehört also, so lautet die These, unabdingbar in den historischen Begründungszusammenhang, in dem die Katechese steht, wenn sie auf dem Wege einer problemgeschichtlichen Analyse ihre Wesensart klärt. Kommt dabei dem Katechismus immer eine Funktion an der Glaubensunterweisung zu, so enthält auch die Bestimmung des Verhältnisses von Kerygma und Dogma nicht nur ein theoretisches Prinzip, sondern dieses muß nun nachdrücklich die Baugestalt des Glaubensbuches verändern.

Die Aufdeckung dieses Zusammenhangs läßt danach fragen, inwiefern der verkündigungstheologische Anspruch der Katechese (1) die Form, (2) die Funktion des Katechismus bestimmt.

4.5.1 Zur Form des Katechismus

Es versteht sich von selbst, daß eine materiale Katechese nicht den Katechismusbegriff übernehmen kann, wie er sich im Laufe der bisherigen Tradition, und das heißt hier im Zuge von Aufklärung und Neuscholastik, gebildet hatte. Galt es gegenüber der ersten Epoche angesichts der »Verirrung, aus der Heilsverkündigung einen Lernunterricht zu machen«[52], auf den theologischen Bezug der Unterweisung aufmerksam zu machen, so bestand die Aufgabe gegenüber neuscholastischem Denken darin, auf den kerygmatischen Ursprung theologischen Sprechens eindringlich hinzuweisen. Was die historische Gestalt des Glaubensbuches anbetrifft, erwies sich Deharbes Katechismus aus materialkerygmatischer Sicht als ein »Kompendium der Theologie«[53], das wenig geeignet war, den Bedürfnissen einer Zeit zu entsprechen, deren geschichtliches Bewußtsein sich weitgehend vom Christentum entfremdet hatte. Im übrigen bildeten die Glaubensbücher noch einmal jenes Mißverständnis ab, das darin bestand, die logische Ordnung eines dogmatischen Systems unbesehen zum Strukturprinzip der Katechese zu machen. Daß dabei der Offenbarungsbegriff der Schultheologie jenen Verständnisansatz abgab, der kaum eine andere Lösung zuließ, blieb zwar materialer Katechetik weitgehend verborgen, gleichwohl versuchte sie im Begriff des Kerygmas, das geltende Offenbarungsverständnis — wenn auch vorwiegend auf dem Wege der Kritik an der Schultheologie als nach Art systematischer Reflexion — zu überwinden. Offenbarung, so heißt es nun, dürfe nicht als »abstrakte Mitteilung einer Heilslehre, eines Systems von geoffenbarten Wahrheiten«[54] angesehen werden, ihre Ereignisform sei vielmehr die Geschichte, das »Dogma« demzufolge aus dem »Drama«[55] zu entwickeln.

Was sich vordergründig als Polemik gegen die Neuscholastik erweist, hat in der Tat mehr als nur beiläufigen Stellenwert für die Gestalt des Katechismus. Ist nämlich erst im Rückgang auf die Tübinger Schule die Theologie prinzipiell als »Heilstheologie«[56] definiert, kann auch die didaktische Erschließungsform des Glaubensbuches nicht länger darin bestehen, das Glaubenswissen als Summe theologischer Sätze darzustellen. Zwar ist damit nicht bestritten, daß der Katechismus formulierte Inhalte enthält, aber, und dies ist entscheidend, die Darstellungsform solcher Inhalte besitzt insofern eine neue Gestalt, als diese Inhalte an der (biblischen) Geschichte entwickelt und nicht am theologischen Begriff erklärt werden. Was im Zuge eines doktrinären Glaubenssystems verlorenging, wird deshalb in Form einer Synthese neu zur Geltung gebracht: Die grundsätzliche Verspannung von »Heilsgeschichte und Heilslehre«[57] wird fortan zu einem katechetischen Grundprinzip, das dem Katechismus zu einer neuen Gestalt ver-

hilft. Der Wandel im Aufbau des Glaubensbuches vollzieht sich also über den Weg theologischer Kritik, die sowohl die Kategorie des Historischen gegenüber der dogmatischen Spekulation zu rehabilitieren vermag als auch der Anschauung zu einem neuen Stellenwert verhilft. Dies geschieht, weil der Grundsatz, die christliche Religion als »Heilsereignis, nicht als System«[58] zu vermitteln, es didaktisch ebenso rechtfertigt wie erfordert, den Katechismussatz auf dem Weg geschichtlicher Darstellung in einer Weise zu veranschaulichen, bei der die Geschichte nicht mehr eine nachträgliche Beweisfunktion am Dogma erfüllt, vielmehr das Material dafür bietet, das Dogma an und aus der Heilsgeschichte zu entwickeln. Gibt die Geschichte solchermaßen das durchlaufende Prinzip ab für die Ordnung und Darstellung des Kerygmas, ist damit das neuscholastische Frage-Antwort-Schema aufgebrochen und durch eine Darstellungsform ersetzt, für die der Zusammenhang von Glaube und Geschichte theologisch wie didaktisch strukturbildend ist. Der damit verbundene Fortschritt in der Form des Katechismus besteht darin, daß nun die Inhalte der Lehre nicht mehr in Gestalt theologischer Einzelsätze erscheinen, sondern aus einer ganzheitlichen Schau der Offenbarung heraus gebildet werden, die sich von dem Augenblick an nahelegte, als die Theologie selbst als Theodramatik verstanden wurde: »Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn . . . auslegt.«[59]

4.5.2 Zur Funktion des Katechismus

Pastoraltheologie sei etwas anderes als »angewandte Dogmatik«[60], so lautet jener Selbstanspruch materialer Katechese, nach dem sie nicht nur den Methodenbegriff, sondern — wie sich im letzten Kapitel zeigte — zugleich die Form des Katechismus zu bestimmen suchte. So einprägsam diese Formel ist, so wenig kann sie darüber hinwegtäuschen, daß mit dem genannten Grundsatz keineswegs eine neue Theorie der Offenbarung vorliegt. Zwar versucht die kerygmatische Katechese auf dem Weg historischer Selbstaufklärung dort, wo der Glaube sich sein eigenes System schafft, einen solchermaßen »religiösen Objektivismus«[61] zu überwinden, dennoch entwickelt auch sie vorgängig zu allen Fragen des Menschen das Offenbarungswissen nach Art einer Lehre, deren begriffliche Systematisierung vom Kerygma aus geleistet wird. So behält auch hier die Offenbarung den Stellenwert einer dogmatischen Vorgabe, die gegenüber der Tradition sowohl theologische wie didaktische Fortschritte erlaubt, im letzten aber nicht verhindert, daß der Schüler weiterhin als Objekt religiöser Sätze behandelt wird, deren Beglaubigung und Rechtfertigung aus diesen selber heraus geschieht. Nachdrücklich hält dann auch eine kerygmatisch gewendete Theologie daran fest, der auf dem Weg historisch-systematischer Synthese (Lehrstückkatechismus) vermittelte Katechismussatz enthalte die theologische Wahrheit in Form einer »Heilslehre«[62], deren geschichtliche Darstellungsform am Kerygma selbst ablesbar sei.

Damit ist jene äußerste Grenze erreicht, zu der ein katechetisches Denken vordringen kann, das einem traditionellen Offenbarungsbegriff zu entgehen sucht, indem es »die Glaubenslehre in ihrem geschichtlichen Heilsverlauf«[63] darstellt. Seine theologische Leistung liegt deshalb dort, wo es ihm gelingt, ein neuscholastisches Begriffswissen zu vermeiden, das um sich selbst kreist, weil es die Fragen und Antworten gleichermaßen aus einem dogmatischen System ableitet und eine theologische Systematik zum didaktischen Prinzip erhebt. Ist das Offenbarungsverständnis der Schultheologie von innen her aufgebrochen und im Verlauf dessen die didaktische Logik am Begriff der Heilsgeschichte erklärbar, so bedeutet diese Wandlung noch keine Abkehr von der hergebrachten Denkform. Denn die Logik des Glaubens ist hier keineswegs die »erkannte und frei anerkannte Entsprechung zwischen dem Sinn der Botschaft des Evangeliums und der . . . menschlichen Existenz«[64] bzw. jene »innere Entsprechung zwischen menschlichem Selbstverständnis . . . und der ihm zugesprochenen Offenbarungswirklichkeit«[65], auf der eine hermeneutische Dogmatik nachdrücklich besteht, wenn sie den Glaubenssatz mit der Subjekterfahrung zu vermitteln sucht. Vielmehr gilt auch hier, daß die Offenbarung vorgängig zu der Frage des Menschen ihrer eigenen Ordnung folgt und sich an dieser selbst erklärt. Auf diese Weise ist die mechanische Wiederholung dogmatischer Inhalte vermieden und die spekulative Überfremdung der Offenbarung seitens einer theologischen Vernunft beseitigt, letztlich aber nur eine Modifikation innerhalb des hergebrachten Denkens erreicht. Dies zeigt sich offenkundig dort, wo das Kerygma zwar als »Kunde vom Heil«[66] verstanden wird, jedoch dem Katechismuswissen nur bedingt zu einer neuen Gestalt verhilft. Der an der Geschichte entwickelte dogmatische Inhalt des Glaubensbuches erscheint jetzt in kerygmatischer Form, gleichwohl wird auch er »als Lehr- und Lernwissen«[67] behandelt und in dieser Form dem Schüler vorgelegt. Damit eignet auch dem Kerygma sowohl eine begriffliche Objektivierung als auch eine logische Ordnung, die an einer theologischen Norm gebildet wird.

Aus diesem Zusammenhang heraus wird verständlich, warum sich die Funktionsbestimmung des Katechismus durch die Glaubenskatechese kaum von seinen Vorgängern unterscheidet, mitunter diesen sogar bis zur Unkenntlichkeit verhaftet bleibt. Seine Definition als »Kompendium der in der dogmatischen Theologie entfalteten systematischen Glaubenslehre«[68] vermag dann auch kaum jene Befreiung von neuscholastischen Vorbildern zu kennzeichnen, geschweige denn zu rechtfertigen, auf die sich eine materiale Kerygmatik mit Nachdruck beruft. Zwar läßt die Verbindung von historischer und systematischer Methode Fortschritte in der Form des Katechismus zu, hinsichtlich der Funktion aber bildet die Katechese am Katechismus noch einmal ihr Wesensverständnis ab, das sie auf dem Wege einer Neubestimmung von Kerygma und Dogma klärt. Sosehr es ihr auf diese Weise gelingt, einen in Formeln objektivierten Glauben zugunsten seiner geschichtlichen Darstellungsform zu überwinden, so wenig vermag das kerygmatische Prinzip insgesamt einem dogmatischen Offenbarungs-

denken zu entgehen, das immer dort entsteht, wo die Inhalte der Botschaft lediglich in einen in sich selbst stehenden funktionalen Zusammenhang gebracht und an einem theologischen Systemgedanken entwickelt werden. Wo der hermeneutische Sprung daraus nicht gelingt, weil die Einsicht, »daß die Offenbarung das Suchen des Menschen nach sich selber . . . als Bedingung ihrer eigenen Sinnhaftigkeit«[69] voraussetzt, bei der Dogmatik selbst noch nicht vorliegt, kann auch die Funktion des Katechismus nur nach den Modellen der Tradition gedacht werden. Er ist dann jene authentische Darstellung des Glaubensbewußtseins, das theologisch wie didaktisch an der Heilsgeschichte entfaltet und in Gestalt einer Lehre dem Schüler zugeeignet wird. Von solcher Lehre aber heißt es in gewohnter Sprache, sie präsentiere ihren Inhalt »als Gebäude von Lehrsätzen, die nach ihrem Zusammenhang geordnet sind.«[70]

4.6 Das I. Vatikanum

4.6.1 Die Offenbarungs- und Glaubenstheologie des Konzils

Die folgenden Ausführungen zum Offenbarungsverständnis der Katechese klangen bereits unter den Stichwörtern »Natur und Gnade« bzw. unter dem Begriff der »Heilslehre« an. Dabei fällt auf, wie wenig das Wort Offenbarung selbst, im Gegensatz zu seiner Bedeutung, in der katechetischen Literatur erscheint.[71] Wo es dennoch begegnet, wird es kaum im Sinne eines theologischen Reflexionsbegriffs gebraucht, um ein Grundverhältnis von Theologie und Katechetik zu beschreiben, wie es mit dem Begriff von »Kerygma und Dogma« (Jungmann) bzw. dem der »Übernatur« (Peil) geschieht. Indes kann der wortstatistische Mangel kaum darüber hinwegtäuschen, daß die gemeinte Sache stillschweigend vorausgesetzt wird, so daß es keines ausdrücklichen Nachweises über den Begründungszusammenhang zwischen dem theologischen Offenbarungsverständnis und seinen glaubensdidaktischen Konsequenzen[72] bedarf. Die nachfolgende Beschreibung der Offenbarungstheologie des I. Vatikanischen Konzils läßt erkennen, daß der gemeinte Sachverhalt noch durch andere Begriffe wie »Glaubensgehorsam«, »Autorität Gottes«, »Kirche«, »Lehramt« usw. abgedeckt ist. Wo solche Begriffe daher in der Katechese auftreten, geben sie — auf rückschließendem Wege — Hinweise auf den gebrauchten Offenbarungsbegriff.

Zur Aufhellung dieses Zusammenhangs sei die Offenbarungstheologie des I. Vatikanums stichwortartig beschrieben:

1. Offenbarung meint zunächst einen Sprechakt Gottes, der die kirchliche Lehre legitimiert.

2. Gleichzeitig wird Offenbarung zum Ausdruck für den in solchen Sätzen angegebenen Inhalt des Glaubens.

3. Das entscheidende Faktum, daß Gott gesprochen hat, ist für die Vernunft glaubwürdig erweisbar. Aus dieser Tatsache folgt, daß die Annahme dogmatischer Wahrheit mit der Vernunfterkenntnis des Menschen nicht in Widerspruch steht. Ihre Begründung und Beglaubigung erhalten solche Aussagen aber ausschließlich durch die Autorität Gottes.

4. Aus der Glaubwürdigkeit der Offenbarung folgt die Gehorsamspflicht für den Hörer. Ist nämlich der Anspruch der Offenbarung apriorisch vor ihren Inhalten beweisbar und vernunftgemäß, gibt es für eine nachfolgende Glaubensverweigerung keine einsehbare Begründung.

5. Für die Religionspädagogik bedeutet eine solche Offenbarungsdeutung, daß sie das zu vermittelnde Glaubenswissen vorrangig als übernatürliche Sachverhalte versteht und mitteilt. Die Kundgabe dieser Wahrheit hat in der Kirche jene lehramtliche Norm, die die von Gott mitgeteilte Lehre authentisch auslegt und in ihrer Verkündigung hörbar macht.

6. Die Dogmatik vermittelt Offenbarung weitgehend nach Maßgabe des Informationsmodells. Demzufolge geht es um die Kenntnis theologischer Lehrsätze, die durch die Autorität Gottes bewahrheitet sind und in Form übernatürlicher Belehrung dem Menschen mitgeteilt werden.[73]

Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, der Glaube werde im Zuge einer solchen antirationalistischen Argumentation in ein Sachwissen aufgelöst; andererseits läßt sich kaum leugnen, daß er zuerst als Zustimmungsleistung verstanden wird, so daß seine personale Struktur in den Hintergrund tritt. Im Unterschied dazu macht Heinrich Fries darauf aufmerksam, daß es sich bei den durch Offenbarung gewußten Wahrheiten nach Aussage des Vatikanischen Konzils zuerst um die Selbstmitteilung Gottes handle. Folglich gehe es in der Begegnung mit dieser Offenbarung statt um eine Sachbeziehung um »personale Begegnung, wie sie der Glaube meint.«[74] Ohne auf die von H. Fries gegebene Interpretation im einzelnen einzugehen, wird man sagen dürfen, daß sie der Absicht folgt, die Erklärungen des I. Vatikanums im Blick auf das II. Vatikanische Konzil zu lesen, weshalb sie insgesamt als »prospektiv«[75] bezeichnet werden kann, sowie überdies von einer ökumenischen Zielsetzung geleitet ist. Es fragt sich indes, ob damit das Gefälle der Konzilstexte im ganzen zureichend beschrieben ist, denn die Aussagen des Vatikanums sind zunächst in ihrem geschichtlichen Zeitbezug zu sehen und geben Antwort auf eine bestimmte Fragestellung, besser: In-Frage-Stellung von seiten einer aufgeklärten Vernunft. Es kann daher nicht überraschen, wenn sich das Konzil in seiner Aussage vorweg in einem Interpretationsrahmen bewegt, der auf die Gründe zur Offenbarungsbestreitung eingeht und sie zu widerlegen sucht. Demzufolge kommt alles darauf an, die Möglichkeit von Offenbarung vor jeder Vernunftkritik zu erweisen und sie gegen jeden Vernunfteinspruch glaubhaft zu machen. Deshalb lehrt das Konzil, die Offenbarung könne weder durch die Vernunft erschlossen noch in diese überführt werden, sie besitze schon aufgrund ihres göttlichen Ursprungs jene Maßgeblichkeit, die sie

jedem Vernunft- und Erkenntniszugriff entziehe. Ist der Wahrheitsgehalt des Wortes durchgängig und unabhängig von jedem subjektiven Urteil in der Autorität Gottes verankert, ist auch das Wahrheitsmotiv in gleicher Weise verbürgt: »Diesen Glauben ... bekennt die katholische Kirche als eine übernatürliche Tugend, durch die wir auf Antrieb und Beistand der Gnade Gottes glauben, daß das von ihm Geoffenbarte wahr ist, nicht weil wir die innere Wahrheit der Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes selbst hin, der weder täuschen noch getäuscht werden kann.«[76] Dieser Lehraussage zufolge ist der Glaube vor der Antwort des Menschen auf die Heilsfrage seine Zustimmung zu dem, was naturaler Erkenntnis verborgen bleibt. Dementsprechend geht es weniger um ein Überführtwerden von der Wahrheit als um die Anerkennung eines Anspruchs, der gegen die innere Einsehbarkeit der göttlichen Ratschlüsse (decreta) seitens der Vernunft durch eine sich übernatürlich offenbarende Autorität gerechtfertigt ist. Damit ist in starkem Maße der subjektive Begründungsaufweis zugunsten einer objektiven Legitimierung aufgegeben, die unter Hinweis auf »göttliche Werke, vor allem Wunder und Weissagungen«[77] eine vernunftgemäße Begründung des Glaubens zu leisten trachtet und sich im Lehramt jenes Organ verschafft, in welchem der normative Offenbarungsanspruch greifbar — und das heißt zugleich institutionell — zur Geltung kommt. Im Zusammenhang einer solchen Offenbarungslehre kann auch der Glaube nichts anderes sein als die Annahme einer übernatürlichen Norm, die sich gegen jede Bestreitung durchsetzt und vorwiegend als »Gehorsamsakt gegenüber der Autorität des offenbarenden Gottes«[78] in Erscheinung tritt.

4.6.2 Die Offenbarungstheologie des Konzils und ihre Bedeutung für die Katechese

Die Darstellung hat deutlich gemacht, daß der Begriff der Offenbarung sowohl den Mitteilungsinhalt als auch — davon abhängig — die Mitteilungsform betrifft. Eine ähnliche Fragestellung ergibt sich naturgemäß für die Katechese, da diese die Botschaft den Menschen verkündet und dabei über die Art und Weise ihres Sprechens nachzudenken hat. Nach dem Inhalt solcher Verkündigung gefragt, ergibt die Antwort, daß die Glaubensunterweisung nicht mit diesem oder jenem zu tun hat, sondern immer mit etwas Bestimmtem: »Die Mitte der Katechese ist die Botschaft, die wir als Katecheten auszurichten haben.«[79] Dabei wird die Botschaft ihrem Wesen nach als Kerygma, ihrer Form nach als Nachricht verstanden, die einem Adressaten übermittelt wird. Inhaltlich ist diese Mitteilung jene Kunde vom Reiche Gottes, in dem die ganze Frohbotschaft zusammenfaßbar ist. Weil es sich dabei über neutrale Mitteilungen hinaus um ein bezeugtes Sprechen handelt, geht diese Botschaft nicht nur an den Empfänger, sie geht ihn an. »Der Bote — die Botschaft selbst als Nachricht — der Empfänger — die Wirkung — der Sender: sie alle zusammen bilden eine Einheit und

zeigen vergleichsweise, was religiöse Unterweisung leisten soll.«[80] Die verwendeten Begriffe zeigen, daß die Form der Glaubensvermittlung weithin nach Art des Informationsmodells verstanden wird. Die auszurichtende Botschaft wird kaum vom Hörer erfragt, sie wird ihm zugesagt. Sosehr sie an den Menschen gerichtet ist, weil sie ihrem Wesen nach als »Wort des Heiles«[81] verkündet wird, so wenig läßt sich leugnen, daß über die Mitteilungsinhalte im vorhinein entschieden ist und der Hörer nur als nachträglicher Adressat des an ihn gerichteten Wortes in Erscheinung tritt. Eine nach dem Muster von Sender und Empfänger denkende Glaubensdidaktik kommt deshalb notwendigerweise dazu, ihr Methodenbewußtsein vom Gegenstandsbewußtsein aus zu entwerfen, weshalb sie die Vermittlungsform religiöser Information wie selbstverständlich nach dem Schema von Frage und Antwort denken muß. Die Frage geht dabei nicht der Antwort voraus, sie folgt ihr allenthalben. Wo sie auftritt, erscheint sie vor allem als Rückfrage auf die erfolgte Antwort. Aus diesem Grund eignet ihr kein eigener Stellenwert, denn eine ihr zugedachte Autonomie würde jener Selbstbegründung der im Wort erfolgten Mitteilung widersprechen, die in sich fraglos ist. Die Konsequenzen einer soichen Betrachtung sind didaktisch ebenso zwangsläufig wie eindeutig: »Heilsbotschaft, eine göttliche Offenbarung, kann der Mensch nicht selbst finden, sie muß gesagt, verkündet, übermittelt werden.«[82]

Vor dem Hintergrund dieses Satzes wird deutlich, daß das von der Katechese verwandte Informationsmodell kaum Botschaft und Welt zueinander in Beziehung setzt, wie es in neueren Informationsmodellen versucht wird[83], sondern ihren Gegenstand aufgrund einer offenbarungstheologischen Betrachtungsform jedem Zugriff von außen entzieht und daher in der methodischen Bewegungsrichtung »von oben nach unten«[84] verläuft. Kann der Mensch die Offenbarung — wie es hieß — nicht selbst finden, so kann es auch kein Vorwissen geben, das göttliche Wort im Zusammenhang der eigenen Lebensgeschichte zu suchen und den Glauben an der Erfahrung zu prüfen. Eine diesem Tatbestand Rechnung tragende Methode kann, weil sie im Dienst der Offenbarung steht, nur in einer Lehrform bestehen, die den vorgetragenen Glaubenssatz gegen jeden Eingriff profaner Pädagogik schützt und sein Eigenrecht gegenüber jeder didaktischen Analyse dogmatisch begründet. Ist Offenbarung göttlicher Natur, muß auch die Methode diesen Wesenszug bewahren: »Dies geschieht dadurch, daß der Katechet sie (sc. die Offenbarung) lehrt, autoritativ verkündet als Gottes Wort, im Auftrag.«[85]

4.6.3 Die Glaubenstheologie des Konzils und ihre Bedeutung für die Katechese

Die Ausführungen zum Offenbarungsverständnis haben Hinweise dafür erbracht, daß der Offenbarungsbegriff des I. Vatikanischen Konzils in starkem Maße, wenn auch in kerygmatischer Gestalt, von der Katechese über-

nommen wird. Ist dieses Urteil richtig, so müßte sich auch bei der Behandlung des Glaubensbegriffs zeigen, daß die Katechese wesentliche Elemente der dogmatischen Theologie übernimmt und ihrer Verkündigung zugrunde legt. Dieser Zusammenhang gilt deshalb, weil die Bestimmung des Glaubens mit der Offenbarungsvorstellung zusammenhängt und hier ihren theologischen Ort hat.[86] Im übrigen tritt dieser Bezug darin zutage, daß nach Aussage des I. Vatikanums der Glaube die Antwort des Menschen auf eine vorausgehende Offenbarungsmitteilung meint, weshalb er seinem Wesen nach als ein zur Vernunft des Menschen passender Gehorsam (obsequium rationi consentaneum) definiert wird.[87] Für die von der Fundamentaltheologie aufzuweisende Glaubensbegründung hat daher im Hörer des Wortes »ein doppeltes Urteil dem Glauben logisch vorauszugehen: Das mir zum Glauben vorgelegte Wort Gottes ist glaubwürdig . . . und seine gehorsame Annahme ist für mich heiligste Pflicht.«[88] Die hier gemachten Aussagen zum Glaubensakt werden dann verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß die jeder Zustimmung vorausgehende Glaubwürdigkeit des Gesagten und Geoffenbarten allgemein durch die Vernunft einsichtig gemacht werden kann. Vom Axiom einer solchermaßen gedachten Aufweisbarkeit ist die Annahme der göttlichen Botschaft in der Tat zwingend, zumal dann, wenn deren Sätze nicht nur gegenüber der Vernunft standhalten, sondern als Glaubenswahrheiten durch göttliche Autorität bezeugt sind.

War im vorigen Kapitel davon die Rede, daß die Katechese in weitgehender Übernahme der dogmatischen Denkweise die Offenbarungswahrheit als autoritativ anzunehmende Mitteilung versteht, die jeden gegenseitigen Auslegungszusammenhang von Hörer und Botschaft zugunsten einer vorgängigen Wahrheitsnorm des Wortes bestreitet, so erfolgt auch die Begründung des Glaubensaktes auf dem vom Vatikanum gewiesenen Weg. In diesem Sinne formuliert Jungmann: »Bei den größeren Kindern muß aber der Glaubensakt schon so unterbaut werden, wie es seiner Natur entspricht.«[89] Schon die grammatische Struktur dieses Satzes macht deutlich, daß sowohl Begründung als auch die Form des Glaubensaktes aus diesem selbst hervorgehen, aus ›seiner Natur‹, und nicht etwa aus der Natur des Kindes. Der gedachte Unterbau des Glaubensaktes ist nicht etwas von diesem selbst Getrenntes, ein vorausgehendes Vorwissen, ein vorgegebenes Erfahrungs- oder Existenzverständnis, er ist mit dem Wesen des Glaubensbegriffs selbst gesetzt und nur aus diesem ableitbar. Demzufolge wird die Grundlegung des Glaubens dann erreicht, »wenn der Katechet die Kinder allmählich zur doppelten Erkenntnis führt: 1. daß das, was er vorlegt, die Lehre der Kirche ist; 2. daß wir das, was die Kirche lehrt, glauben müssen, weil Gott durch sie spricht.«[90] Eine solche Argumentation enthält alle Attribute klassischer Theologie. Der Glaube findet seine Begründung in der Autorität Gottes, von der aus jeder einzelne Satz seine Norm und Rechtfertigung erhält. Die im Wort verkündete Lehre erreicht dort die Zustimmung des Menschen, wo dieser die vorgelegte Offenbarungswahrheit anerkennt und zur Norm seines eigenen Glau-

bensbewußtseins macht. Glaube ist dann nicht zuerst ein Angesprochensein von der Wahrheit nach Art eines »zum Bekenntnis bewegenden Zuspruchs«[91], sondern zuvor die gläubige Annahme eines Offenbarungswissens, zu dem es im menschlichen Bewußtsein keine Entsprechung gibt. In gleicher Weise ging es dem I. Vatikanum zuerst um die Abhebung dogmatischer Wahrheit von jedem natürlichen Wissen und um die Selbstbegründung des Glaubens gegenüber einer autonom gedachten Subjektivität: »Die fides qua und quae creditur verhalten sich so zueinander, daß der . . . Glaubensakt (fides qua) als Antwort des Menschen auf die Autorität des offenbarenden Gottes verstanden wird, unter dem ›quae‹ die Glaubenswahrheiten zu verstehen sind, welche der hinter und über diesen stehende autoritäre Gott geoffenbart und der Kirche anvertraut hat. Die beiden Strukturen des Glaubens sind also einerseits ›metaphysisch‹ im Gottesbegriff (Autorität), andererseits ›anthropologisch‹ in der Ekklesiologie (vehiculum formale et materiale) verbunden.«[92] Nicht anders denkt die Katechese, wenn sie den Glauben ausschließlich in seiner göttlichen Herkunft verankert und von hier aus die Zustimmungspflicht auf seiten des Hörers begründet. Solche Zustimmung meint erst in zweiter Linie einen Grundakt gläubigen Selbstvollzugs, vorweg bedeutet sie die Übernahme einzelner Lehrsätze, deren Wahrheitswert jedem Gewissensurteil des Menschen dogmatisch vorausgeht. Zwar weiß man, daß der Glaube nicht in die Summe seiner Sätze aufgeht, »dennoch muß dieser Glaube auch und in erster Linie ein Fürwahrhalten in sich schließen, aber ein Fürwahrhalten auf Gottes Autorität hin.«[93]

Auf diese Weise verengt sich der Glaube zu einer Gehorsamsleistung, die in keiner Beziehung zur Existenzfrage des Schülers steht. Er tritt als unerhoffte Auflage bzw. als Gebotswahrheit an ihn heran, für die es in seiner Selbstwahrnehmung keine Entsprechung und kein Motiv gibt. Da er seinen Anspruch aus sich selbst heraus begründet, erscheint sein Vollzug für den Hörer als bewußtseinsjenseitiger Akt, dessen Einsehbarkeit und Lebensbedeutung weder nachvollziehbar noch zu bewahrheiten sind. Schon in seinem Ursprung ist solcher Glaube eine normative Größe, dessen Wahrheitswert hinter der lehramtlichen Begründung nur existentielle Dürftigkeit enthüllt: »Schon die Kinder sollen das Bewußtsein haben, daß wir in der katholischen Kirche nicht blindlings glauben müssen, daß wir vielmehr nur (!) darum glauben, weil wir sehen, daß die Lehre, die uns die Kirche vorlegt, von Gott kommt.«[94] Eine solche vorwiegend juridische Glaubensbegründung findet ihre Entsprechung darin, daß auch die religiöse Unterweisung unter jenes autoritative Maß gerät, das den geschichtlichen Selbstanspruch der Katechese zwar nicht korrumpiert, doch unübersehbar entstellt. Denn der gegen die doktrinäre Verengung des neuscholastischen Schuldenkens zur Geltung gebrachte Hinweis, Glaube sei zuerst und vor allem als »Heilsweg«[95] zu verstehen, müßte ihn weniger als Auflage denn als Zusage erscheinen lassen und ihn in diesem Sinne begründen. Eine solche traditionskritische Umdeutung würde bedeuten, die religiöse Wahrheit vorab als Wegführung zu verstehen, die den Schüler einweist, die

Frage nach dem Glauben vom Leben aus zu stellen und die Antworten im Zusammenhang gemachter Erfahrungen zu bedenken. Die Aussagen von Jungmann machen indes deutlich, daß mit einem solchen Verständnis nicht zu rechnen ist, insofern das Wort wie gewohnt von seiner Herkunft begründet wird und damit den Schüler im vorhinein unter einen Wahrheitsanspruch stellt. Auf diese Weise kann die Deutung des Glaubens als Heilsweg nur den Charakter eines Hinweises haben, der unterrichtsdidaktisch kaum durchschlägt. Es wundert daher nicht, wenn es auch in der Katechese zu jenem Verflechtungszusammenhang von Offenbarungstheologie und Kirchenbegriff kommt, den Peter Eicher für das I. Vatikanum wie folgt umschreibt: »Die Offenbarungsautorität legt das Fundament zur Begründung der Kirchenstrukturen, und die Definition der kirchlichen Lehrautorität sichert die Offenbarungslehre.«[96]

In einem vergleichbaren Rahmen bewegt sich die Katechese, wenn sie den Unterricht weithin aus seinem didaktischen Bezug löst und eine Rollenzuschreibung vornimmt, welche die Aufgabe des Katecheten vorweg von seiner Lehrfunktion aus interpretiert. »Nach unseren Ausführungen ... muß es klar sein, daß das Amt des Katecheten in erster Linie Teilnahme am Lehramt und nicht in erster Linie Ausübung der Seelsorge und damit des Hirtenamtes ist.«[97] Einer derartigen Rollenauffassung gemäß kann die Art des Unterrichtsganges nur darin bestehen, im vorhinein zu allen Stufen der Wahrheitsaneignung (Formalstufen) die Lehr- und Offenbarungsautorität als vorgängige Norm des Unterrichts zu verstehen. Dabei zeigt sich, daß der Kerygmabegriff zwar wortkritisch gegen eine spekulative Theologie gewendet ist mit dem Ziel, die Verkündigung aus ihrer dogmatischen Abstraktheit zu befreien, hinsichtlich des Lehrverfahrens aber nur formale Unterschiede zu neuscholastischen Vorbildern zuläßt. Mit der Offenbarungsvorstellung gerät auch die Glaubensdeutung unter das Gesetz einer dogmatischen Theologie, welche die »Glaubwürdigkeit als gemeinsames Merkmal aller Dogmen versteht, noch bevor sie eine theologische und kritische Reflexion über das grundlegende Dogma, nämlich das der Offenbarung, selbst durchgeführt hat.«[98] Hatte sich die materialkerygmatische Katechese ihres eigenen Standortes durch Aufhellung ihrer pastoralgeschichtlichen Herkunft vergewissert, so bringt der Mangel an theologiegeschichtlicher Reflexion sie zwangsläufig dazu, eine Offenbarungs- und Glaubenstheologie zu übernehmen, zu deren systemtragenden Begriffen zweifellos das Dogma gehört. Wie stark dieser Verflechtungszusammenhang ist, erhellt aus jener Beschreibung des Kerygmas, die dessen Ort und dessen Herkunft von der in der Kirche sichtbaren Offenbarungsautorität auslegt: »Das Kerygma ist ... ein Sprechen im Auftrage, der Inhalt des Kerygmas ist schon durch den Auftraggeber bestimmt. Der Auftraggeber ist das kirchliche Lehramt.«[99] Die religionsmethodischen Konsequenzen eines solchermaßen vom Primat des Dogmas aus denkenden Unterrichts hat Günther Weber gezogen, wenn er die Methodenstufen der Münchener seinerseits kerygmatisch interpretiert in der Absicht, der Theologie schon in der Anlage des Unterrichts sowohl inhaltlich

wie methodisch jenen Vorrang zurückzugeben, der durch die »intellektualistische Verengung der Katechese«[100] verlorengegangen war. Anders gesagt: Der von den Reformern aufgestellte Grundsatz, die Aneignung der Offenbarung und die Gestalt der Unterweisung zugleich vom Dogma wie vom Schüler aus zu durchdenken (d. h. das Wort nicht nur hörbar, sondern zuerst verstehbar zu machen und es den »psychologischen Aneignungsgesetzen des menschlichen Geistes«[101] entsprechend zu erschließen), verliert auf dem Wege seiner kerygmatischen Umdeutung ein entscheidendes Merkmal didaktischer Reflexion, das die Münchener zum Ausdruck brachten, wenn sie ihr Lehrverfahren mit dem Attribut »psychologisch« versahen: Die Einsicht, daß es für das Ankommen der Botschaft anthropologische Voraussetzungen gibt, die dazu nötigen, der Entsprechung zwischen den Inhalten des Dogmas und der Situation des Hörers nachzugehen. Unter den zeitgeschichtlichen Verhältnissen konnte dies nur bedeuten, die Frage der Methode neu zu stellen und die pädagogischen Erkenntnisse der Zeit in die religiöse Didaktik einzuarbeiten. Die theologische Rechtfertigung der methodischen Wende lag dort, wo der erkannte Zusammenhang von Natur und Gnade nach den Bedingungen zur Glaubensaufnahme fragen ließ und ein Erkenntnisprinzip begründete, das darin bestand, die Aussagen des Katechismus auf dem Wege geschichtlicher Anschauung zu vermitteln. Damit war der Glaubensakt bei den Reformern nicht das Ergebnis einer solchen Bedingungsanalyse[102], dennoch sahen sie zwischen natürlicher Erkenntnis und Offenbarungserkenntnis einen Sachzusammenhang. Wo diese Einsicht verlorenging, mußte nun das Kerygma zu jener selbstbegründenden Norm werden, die das Wort jedem didaktischen Zugriff entzog und es aufgrund seiner göttlichen Bezeugung nahezu hypostasierte:

» ›Verkündigung‹ besagt mehr als die Bezeichnung ›Darbietung‹. Einen Unterrichtsgegenstand kann ich darbieten, aber nicht die Frohbotschaft . . .

›Betrachtung‹ besagt mehr als die Bezeichnung ›Erklärung‹. Das Wort Erklärung hebt zu einseitig das Moment der rationalen Verständniserschließung . . . heraus. Der Wahrheits- und Sinngehalt des Gotteswortes erschließt sich weniger der Erklärung, als vielmehr der ehrfürchtig verweilenden Betrachtung . . .

›Verwirklichung‹ besagt mehr als die Bezeichnung ›Anwendung‹. Gewiß drängt die erfaßte Wahrheit danach, in die Tat umgesetzt zu werden. Dem Worte Gottes gegenüber ist alle Anwendung Antwort. Im Bereich des Religiösen ist alle menschliche actio immer re-actio. Die Antwort der Kirche auf das Evangelium ist das ›Laus tibi Christi‹, ist Lob, Preis, Dank und Bitte.«[103]

4.7 Die Formalstufen des Katechismus

Erst innerhalb dieses Gesamtrahmens ist die katechetische Methode — und das heißt zugleich die Frage nach den Formalstufen — nicht nur beschrieben, sondern in den Zusammenhang der Theologie eingeordnet. Wird die Annahme dogmatischer Wahrheit und damit die Struktur des Glaubensaktes in der Weise verstanden, daß jede neue Erkenntnis von den Kindern so aufzunehmen ist, »wie es dem Worte Gottes entspricht«[104], kann logischerweise, und dies ist an früherer Stelle schon gesagt worden, auch die Lehrform nur darin bestehen, den Schüler unmittelbar mit dem Glaubenswort zu konfrontieren. Die Vermittlungsart für eine solche — dem Informationsmodell verpflichtete Unterweisung — ist daher ihrer Natur nach deduktiv, kaum kommunikativ. Die Folgen einer solchen Betrachtungsform sind pädagogischer wie theologischer Natur. Sie veranlassen die Katechese, a) auf der Inhaltsebene die Gegenwartserfahrung auszublenden (allenfalls den Bezug zur Welt auf der letzten Formalstufe vorzusehen), b) den Offenbarungsanspruch des Kerygmas vor jeder Vermischung mit dem Zeitbewußtsein abzusichern, c) methodisch das Dogma vor jedem pädagogischen Zugriff zu schützen. War dieser Grundzug katechetischen Denkens nachdrücklich gegen die Pädagogisierung der Lehrinhalte durch die Aufklärung seitens der Neuscholastik geltend gemacht worden, so wird dieses Anliegen auch für eine kerygmatisch gewendete Katechese bestimmend in der Absicht, jenen Verlust ihrer äußeren und inneren Eigenbeweglichkeit wettzumachen, der die Glaubensunterweisung durch Anpassung »an die zeitgenössische Pädagogik und Didaktik«[105] betroffen hatte.

Gleichzeitig jedoch werden Einsichten der Münchener Methodenbewegung in die Katechese eingebracht und die von dieser entwickelten Formalstufen übernommen.[106] Allerdings geht es dabei weniger um den Ansatz der Reformer, in Verwertung der Erkenntnisse der empirischen Psychologie und Erkenntnistheorie nach der Aneignungsmöglichkeit des Lehrstoffes zu fragen[107], als um den Ertrag der Methodendiskussion. Unbeschadet dessen, daß man den Stellenwert der Methode vom Lehrgegenstand aus bestimmt und ihr von hier aus eine pädagogische Autonomie bestreitet, kommt das Problem der Vermittlung von Offenbarung auch für eine materiale Ketechese auf. »Was autoritativ überbracht wird, richtet sich an die Empfänger, Menschen jeden Alters.«[108] Zwar bleibt die Offenbarung weiterhin die normative Vorgabe des Glaubensunterrichts, doch geschieht die Annahme geoffenbarter Inhalte nicht bedingungslos. So fragt die Katechese nach den Voraussetzungen auf seiten des Hörers, um ihm das Wort vermitteln zu können. Diesem Zweck, und darin erkennt die materiale Kerygmatik gegenüber der Neuscholastik eine didaktische Aufgabenstellung, dient ein Lehrverfahren, das auf das Lerninteresse des Schülers sowie dessen Erfahrung eingeht. Dabei wird noch einmal der Rahmen deutlich, innerhalb dessen die Katechese ihr Verhältnis von Botschaft und Erfahrung denkt. Die dazu verwendeten Formalstufen bezeich-

net Goldbrunner als »Anknüpfung, Darbietung, Vertiefung.«[109] Damit ist gesagt, daß eine allgemein menschliche Situation am Ausgangspunkt der Unterweisung steht. Solche Situationen aus der Erlebniswelt des Schülers dienen als Folie dazu, die nachfolgende Glaubensübermittlung vorzubereiten. Der Funktionswert solcher Erfahrungen — und dieses Grundverhältnis von Glaube und Wirklichkeit gilt auch für den Katechismus, insofern dieser als »Zusammenfassung der methodischen und inhaltlichen Strömungen der letzten Jahrzehnte«[110] erscheint —, liegt theologisch darin, das Offenbarungswort aneigbar zu machen, ohne dessen Andersheit aufzugeben.

Wenn damit der Erfahrung kaum ein Eigenwert zugesprochen ist, so liefert ein solches Verfahren doch gegenüber einer rein texterklärenden Methode Anknüpfungspunkte für die Verkündigung. Das religiöse Wort bedarf zwar nicht der natürlichen Erfahrung — was sich erst von dem Augenblick an änderte, als die Katechese über die Frage, »ob Gott nicht gestorben, ob er nicht zu alt für diese unsere moderne Welt geworden sei«[111], nachzudenken begann —, doch es bedient sich der menschlichen Erfahrung, um verständlich zu sein. Überdies sichert ein solches Vorgehen dem Wort größere Anschaulichkeit und Lebensnähe und stellt es in einen Zeitzusammenhang. So dient die erfahrbare Wirklichkeit in der Eingangsphase einer Formalstufenlehre der Erhellung und Verdeutlichung der gehörten Wahrheit. Für die Katechese ist das Problem der Zueignung theologischer Inhalte durch Transposition der Formalstufen in einen kerygmatischen Kontext gelöst, denn die durchgeführte Vermittlung von Botschaft und Erfahrung bringt einerseits die Lebenswirklichkeit zur Sprache, andererseits den Anspruch der Offenbarung zur Geltung: »Die psychologisch echt bereitete Menschennatur nimmt jetzt das Kerygma auf nicht als Fremdkörper, sondern als geoffenbarte Erfüllung der menschlichen Natur.«[112] Die hier durchscheinende immanenzapologetische Absicht kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur, von Glaube und Selbsterfahrung, in herkömmlicher Weise erfolgt. Demzufolge geht es weniger wie in der Immanenzapologetik um den Aufweis des Zusammenhangs zwischen der Botschaft und dem zur Sinnauslegung eingeforderten Menschen, um darin die vorgängige »Hohlform für die ›demonstratia christiana‹ und ›catholica‹ «[113] zu sehen, als darum, die Vorlage des Glaubens durchgehend vom Selbstanspruch der Katechese aus zu deuten. Ist diese ihrem Selbstverständnis nach Einweisung in die Heilslehren und darin jene »grundlegende Unterweisung, die die Kirche den Gläubigen über die Wirklichkeit unseres Heiles erteilt«[114], so folgt, daß solche Unterweisung ihre Verkündigungsinhalte auf den Menschen bezieht, die Glaubenswahrheiten indes aus ihrem Offenbarungsanspruch begründet und nicht aus einem subjektiven Bedürfnis bzw. einer religiösen Sehnsucht des Menschen heraus entwickelt. Gerade ein Unterricht, der weniger von der Erziehungswirklichkeit als von der Offenbarungswirklichkeit aus denkt, der in seinen Lehrplänen bewußt nicht vom »erziehenden Religionsunterricht« spricht, sondern vom »Verkündigungsauftrag«[115] ausgeht, muß darauf bedacht sein, den Selbstanspruch des Kerygmas nicht zuletzt gegen

pastoralgeschichtliche Tendenzen der Neuzeit so zu verstehen, daß er die Inhalte religiöser Mitteilung weder aus der menschlichen Natur errechenbar oder erschließbar macht noch solche Inhalte im Zuge einer unkritischen Pädagogisierung in den Grenzen menschlicher Selbstauslegung ansiedelt. Auf diese Weise ginge die Ungeschuldetheit des Offenbarungswortes verloren, stünde die Auslegung dieses Wortes im Horizont der übrigen Selbstwahrnehmung in der Gefahr, den Begriff der Übernatur nur als Korrelat dieser Erfahrungen zu denken und ihn so zu depotenzieren. Von da aus kann es gegen den Textsinn keinen Verweisungszusammenhang zwischen der »psychologisch echt bereiteten Menschennatur« und dem »Kerygma« (Goldbrunner) geben, denn wenn auch die Gnade die Natur vollendet, so ist die Natur doch nicht die notwendige Bedingung für die Möglichkeit und das Ankommen der Offenbarung. Folglich kann es nur darum gehen, für diese zu bereiten, nicht aber das Ziel sein, sie im Zusammenhang der Natur zu erschließen. Was die Offenbarung zu sagen hat, sagt sie aus sich selbst heraus und nicht unter den Bedingungen des Hörenden. Unter dieser Voraussetzung gilt dann, was schon in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon zu diesem Thema gesagt ist und sich an den Formalstufen von Goldbrunner noch einmal abbildet: »Der sich offenbarende Gott wendet sich an die Natur des geschaffenen Menschengeistes, welcher als Organ der Offenbarung zu dienen hat, und berücksichtigt dabei die natürlichen Anknüpfungspunkte in den Anlagen und Verhältnissen des Menschen.«[116]

4.7.1 Der erkenntnistheoretische Hintergrund der Formalstufen

In diesem Zusammenhang bedürfen die Formalstufen von ihrem Ursprung einer näheren Erläuterung. Sie bilden ja nicht nur das grundlegende Lehrverfahren für den Katechismus bis 1955, sondern markieren zunächst die Abkehr von einer neuscholastischen Methodik, die in der Texterklärung des Katechismus ihre methodische Grundregel fand.[117] Wesentlich für das Verständnis der Formalstufen ist über dem Interesse einer zeitgenössischen Theologie hinaus, die religiöse Wahrheit zuerst als Lehrwissen zu vermitteln, ein Autoritätsbegriff, welcher der Verhältnisbestimmung von Bibel- und Katechismusunterricht zugrunde liegt. Zwar wird nicht geleugnet, daß die Bibel übernatürliche Wahrheiten enthält und diese in Form geschichtlicher Tatsachen berichtet, dennoch, und dies ist für die Argumentation entscheidend, enthält der Katechismus Glaubenslehren, »welche die Bibel . . . nicht enthält, welche uns vielmehr durch die Überlieferung überkommen sind.«[118] Auf diese Weise übermittelt die Bibel als Quelle der Offenbarung die Glaubensinhalte in Gestalt der Geschichte, aber nur der Katechismus enthält die ››Gesamtheit der kirchlichen Lehre‹‹[119] in systematischer Darstellung. So wenig damit die gegenseitige Zuordnung von Bibel und Religionsbuch bestritten ist, so wichtig ist es andererseits, den Unterschied zwischen beiden festzuhalten: Nur der Katechismus be-

inhaltet jene Lehre der Kirche, die dem subjektiven Glaubensbewußtsein des einzelnen als lehramtliche Norm vorgegeben ist. Enthält das Glaubensbuch die authentische Darstellung der christlichen Lehre, wobei das Lehramt als »regula proxima fidei«[120] zu verstehen ist, so ist damit auch der Stellenwert des Historischen festgelegt. Dieses bildet für die Bibelkatechese den Ausgangspunkt der Unterweisung, nicht aber für den Katechismusunterricht. Da der Katechismus das Glaubenswissen systematisch ordnet, es in dogmatischer Form enthält, ist die geschichtliche Darstellung der Offenbarungswahrheit sekundär, und das heißt, die Geschichte übernimmt lediglich eine Beweisfunktion. Sie dient dann »teils zur Veranschaulichung, teils zur erklärenden Erweiterung und Ergänzung, teils zur Begründung, teils zur fruchtbringenden Anwendung der im Katechismus vorgetragenen Lehren.«[121] Dieser Verlust des Historischen und damit an Anschauung drängt dann geradezu zu jener dogmatischen Lehrform, die im Katechismus nicht nur den Inbegriff der katholischen Glaubenslehre sieht, sondern auch hinsichtlich des Lehrverfahrens vom Katechismustext ausgeht, also textanalytisch verfährt: »Wir lesen an erster Stelle die ganze Frage vor, oder lassen sie durch ein Kind vorlesen. Somit bieten wir den Kindern zuerst das Ganze und gehen vom Ganzen aus. Alsdann heben wir aus der Definition die einzelnen Merkmale . . . heraus, zählen sie in angemessener Reihenfolge auf und erläutern dann jede einzelne für sich. So haben wir das Ganze, d. h. den ganzen Text, in seine Bestandteile, die einzelnen Wörter, aufgelöst, sind vom Ganzen zu den Teilen übergegangen und verfuhren somit analytisch.«[122]

Wenn sich an diesem Lehrverfahren zu Beginn dieses Jahrhunderts die Kritik weitsichtiger Katecheten wie Anton Weber und Heinrich Stieglitz entzündete, so ist es im folgenden nicht das Ziel, die Geschichte dieser Bewegung im einzelnen zurückzuverfolgen und noch einmal darzustellen. Statt dessen geht es darum, an entscheidender Stelle den Denkansatz der Münchener aufzugreifen und ihn im Zusammenhang des Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands zu sehen. Dazu ist es erforderlich, die Formalstufen[123] über ihre pädagogische Bedeutung hinaus im Rahmen einer (metaphysischen) Erkenntnislehre zu behandeln und ihren erkenntnistheoretischen Wert vor diesem Hintergrund aufzuweisen. Der Bedeutung dieses Problems nachzugehen, bedeutet nichts anderes, als nach dem Ansatz zu fragen, nach dem auch der Katechismus von 1955 durch »die klassische Form der Münchener Methode«[124] die Wahrheitsaneignung denkt. Die Frage nach den Lehrstufen sei, so hieß es, nicht nur eine didaktische, sondern ursprünglich eine erkenntnistheoretische Frage, denn sie entspringt dem Interesse, nach den Voraussetzungen der Wahrheitserkenntnis im (gläubigen) Subjekt zu fragen und die Bedingungen freizulegen, die ihre Aneignung ermöglichen. Damit wird deutlich, daß die Frage nach Erkenntnis jenen fundamentalen Zusammenhang von Hermeneutik und Didaktik konstituiert, der dazu nötigt, die subjektiven Verstehensbedingungen auf seiten des Erkennenden zu thematisieren und die didaktische Vermittlung des Erkenntnisgegenstandes als inneres Moment

der Verstehensfrage zu begreifen. Wer Ursprung und Wesen der Formalstufen verstehen will, hat sie aus einem solchen Zusammenhang heraus darzustellen und ihre Funktion von hier aus zu klären.

Für den vorliegenden Zusammenhang bildet Joseph Jungmanns »Theorie der geistlichen Beredsamkeit«[125] jene Schrift, in der dieser nach den Gesetzen geistlicher Rede fragt und deren Gestalt auf dem Wege einer erkenntnistheoretischen Analyse aufzuweisen sucht. Dieser Absicht entsprechend geht es Jungmann darum, Wesen und Möglichkeiten der Beredsamkeit zu untersuchen und ihre einzelnen Erscheinungsformen im Zuge einer philosophischen Verstehenslehre[126] darzustellen. Dabei gilt zu beachten, daß sich profane und geistliche Beredsamkeit durch ihren Gegenstand und ihre Inhalte unterscheiden, jedoch den gleichen erkenntnistheoretischen Prinzipien unterliegen. Unter dieser Voraussetzung, und hier liegt eine Grundentscheidung, die die Methodendiskussion eines halben Jahrhunderts vorwegnimmt, gibt es zwischen dem profanen Wort und der christlichen Lehre keinen prinzipiellen Unterschied, da das Wort weltlicher Rede wie das der religiösen Mitteilung der Notwendigkeit eines »psychologischen Fundaments«[127] unterliegt. Die Bedeutung dieser Aussagen für die Katechese wird darin deutlich, daß Jungmann die kirchliche Unterweisung ausdrücklich als »Vortrag« kennzeichnet und sie darin als »erste Erscheinungsform der geistlichen Beredsamkeit«[128] versteht, mithin den Glaubensunterricht als Teil jener Zielsetzung ansieht, deren Theorie er in seiner Schrift entwickelt: »Die geistliche Beredsamkeit in ihrer ersten Erscheinungsform ist die Kunst, die Lehren der christlichen Religion vermittelst der Rede so darzustellen, daß die Darstellung geeignet ist, den Zuhörern die klare und bestimmte Erkenntnis derselben zu vermitteln und sie zu bestimmen, dieselben als die Norm des christlichen Lebens in festem Glauben und mit entschiedener, wirksamer Liebe zu umfassen.«[129] Damit ist das erkenntnistheoretische Problem gestellt.

Es gewinnt seine volle Schärfe dadurch, daß es im religiösen Bereich nicht um eine beliebige Gegenstandserkenntnis geht, sondern um Inhalte, die geoffenbart sind. Dies bedeutet, daß es keine unmittelbare Vorstellung oder gar volle Einsicht des im Wort Geoffenbarten gibt, weil jede Erkenntnis des Menschen nur abgeleitet, nicht aber wie bei Gott ursprünglich ist. Soll daher der Mensch zur Erkenntnis übernatürlicher Offenbarungswahrheiten gelangen, so kann dies nur geschehen »mit Hilfe solcher Dinge aus der uns umgebenden sichtbaren Welt, die mit ihnen entweder in Kausalbeziehung oder im Verhältnisse der Analogie oder des Gegensatzes stehen.«[130] Im Rahmen einer solchen Erkenntnismetaphysik ist zwischen einem höheren und einem niederen Erkenntnisvermögen zu unterscheiden; gehen diese nicht ineinander auf, so stehen doch beide in einer untrennbaren Beziehung, näherhin in einem Verweisungszusammenhang. Das will sagen: Der Mensch ist zu reiner Anschauung nicht fähig, vielmehr erfolgt jede Gegenstandserkenntnis im Zusammenhang einer Sinnesvorstellung, die ihrerseits auf dem Weg über die Anschauung vermittelt ist. Auf

diese Weise ist sowohl die Aufgabe als auch der Weg der Vernunft in Hinsicht auf die Erkenntnisbildung beschrieben: »Die Funktion der ratio wird als dem Menschen eigentümlich angesehen, insofern der Mensch geistiger Erkenntnis fähig ist, diese aber nicht intuitiv, sondern abstraktiv erlangt, in Abhängigkeit von den Sinnen.«[131] Dieser Grundsatz besagt nichts anderes, als daß jede geistige Erkenntnis eines Anschauungsobjektes bedarf, so wenig damit das durch Anschauung Erkannte auf den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren beschränkt bleibt. Insofern gibt es einen unmittelbaren Sachzusammenhang zwischen der Tätigkeit des Geistes, der aus dem Material der sinnlichen Eindrücke erst die Objekte möglicher Erkenntnis bildet, und der Sinnesvorstellung, weil jede Abstraktion bzw. Begriffsbildung eine gegenständliche Wahrnehmung voraussetzt und daher immer auf Anschauung (conversio ad phantasma) verweist. Die Universalität dieses Erkenntnisprinzips wird dann von Kant — freilich unter anderen weltanschaulichen Vorzeichen — neu durchdacht. Es führt zu jenem immer wieder eingeschärften Satz, daß das Denken nicht aus sich selbst heraus seine Wirklichkeit schafft, vielmehr auf jene Gegenständlichkeit hingewiesen bleibt, die sich in den Kategorien von Raum und Zeit und kraft der Anschauung von Raum und Zeit darstellen läßt. Nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zu fragen, besagt dann, daß der Verstand sich auf das Gegebene der Anschauung zurückbeziehen musse, um die Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung mit Hilfe der dem Geiste inhärenten Denk- und Urteilsformen zu ordnen und auf diesem Wege Erkenntnis zu begründen. Bleibt bei Kant der Gedanke jeglicher Metaphysik in die Grenzen objektivierbarer Erfahrung eingeschlossen, weshalb die theoretische Vernunft — wie in der Auseinandersetzung mit Anselms ontologischem Gottesbeweis deutlich wird — auf das Feld verschlossener Endlichkeit verwiesen bleibt, so ist der hier kenntlich gemachte Zusammenhang zwischen Anschauung und Erkenntnis so grundlegend, daß er in seiner durch Thomas v. Aquin geprägten Form den Schlüssel für das methodische Prinzip der Wahrheitsvermittlung abgibt: »Wo immer es sich darum handelt, jene Dinge, welche der Ordnung des rein Geistigen angehoren, zu erkennen oder der Anschauung . . . nahezubringen, da ist der einzige Weg zu diesem Ziele der, daß Erscheinungen aus dem Gebiete der unmittelbaren Erkenntnis d. h. aus dem menschlichen Leben und der uns umgebenden sichtbaren Natur, gefunden und vorgeführt werden, in welchen sich das in Rede stehende Übersinnliche . . . dem menschlichen Geiste in moglichst hellem Lichte darstellt.«[132]

4.7.2 Der didaktische Funktionswert der Formalstufen

Die Reflexionen Jungmanns über die Wahrheitsaneignung und ihre Bedingungen im erkennenden Subjekt sind in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen. Sie bedeuten einen grundsätzlichen Einspruch gegen jedes

Wortwissen, das nur gewußt statt verstanden ist, und stellen jenen Zusammenhang von Anschauung und Begriff her, der dem Historischen zu einem neuen Stellenwert verhilft. Er liegt dort, wo das Historische durch seine Anschauung der Erkenntnis unmittelbar zugänglich ist und eines der Mittel darstellt, »das unsichtbare Abstrakte zu verkörpern, den allgemeinen Gedanken individuell und konkret erscheinen zu lassen, dem niedern Erkenntnisvermögen jenen Stoff zu bieten, dessen es für seine Tätigkeit bedarf.«[133] So gesehen liefert es die notwendige Anschauung für die menschliche Erkenntnis, vornehmlich dort, wo es sich um übersinnliche Gegenstände handelt. Demzufolge — und dies wird bei den Formalstufen eine entscheidende Rolle spielen — enthält die Geschichte jene unentbehrliche Vorlage, die der menschliche Geist zur Auffassung übernatürlicher Wahrheiten benötigt. Hat man diese erkenntnisbildende Funktion geschichtlicher Anschauung erst erkannt, enthüllt sie — gleichsam als ihre Kehrseite — ihre unmittelbare Bedeutung für die didaktische Darstellungsform historischer Wahrheit. So gewinnt das, was Jungmann als allgemeine Regel der Beredsamkeit formuliert, den Rang einer methodischen Maxime: »Bei der Verkündigung des Wortes Gottes sollen soviel als möglich dem menschlichen Leben und der sichtbaren Natur angehörende Erscheinungen verwertet und durch sie das Übersinnliche greifbar gemacht werden. Der Priester soll überdies soviel als möglich die Natur des niedern Erkenntnisvermögens berücksichtigen und es verstehen, dieses in seinen Zuhörern zu jener Tätigkeit in den Stand zu setzen und zu vermögen, welche geeignet ist, die intellektuelle Auffassung sehr leicht, vollkommen klar, lebendig und lichtvoll werden zu lassen.«[134]

Nach den bisherigen Ausführungen stellt sich die Frage, ob die Reform der Katechese nicht viel stärker, als dies durchweg geschieht, im Zusammenhang einer Erkenntnislehre gesehen werden muß, die sich auf Herbart, Ziller und Willmann[135], ebenso hingegen auf Jungmann berufen kann. Denn der hier erkannte Zusammenhang zwischen Wahrheit und Methode, zwischen dem Erkenntnisgegenstand und den apriorischen Bedingungen seiner Vernehmbarkeit im geistigen Subjekt, thematisiert jene Grundfrage des Verstehens, die sich auf die Annahme und Vermittlung geistiger Inhalte bezieht und in Form einer solchen Problemstellung den Gegenstand einer religiösen Didaktik umschreibt. Wie stark damit die Darstellungsform des Katechismus betroffen ist, zeigt sich darin, daß die Katechese auch nach W. H. Meunier »nur eine besondere Erscheinungsform der didaskalischen Beredtsamkeit darstellt«[136], ihr Wesen also aus dieser Funktion heraus zu verstehen ist. Indes bringt die Standortklärung Meuniers noch keine durchgreifende Wende in die Formalstufen, insofern die Methodik von ihm zwar als »Teil der Philosophie«[137] verstanden wird, die philosophische Reflexion hier aber nur noch einmal das bisherige textanalytische Verfahren rechtfertigt und begründet. Erst bei den Münchenern gelingt unter Hinweis auf das scholastische Axiom »nihil in intellectu, quod non prius in sensu«[138] der entscheidende Durchbruch zu einer Methodenreflexion, die die Frage der Wahrheitsaneignung in neuer Weise stellt. Für die Katechismusdidaktik er-

gibt sich dadurch eine neue Gesamtperspektive: Entsprechend den psychologischen Gesetzen der Wahrheitserfassung geht der Erkenntnisweg von der Anschauung zum Begriff. Da das Übersinnliche nur durch Betrachtung des Sinnlichen erkannt und nachfolgend aus diesem abstrahiert wird, gewinnt das Historische jene Veranschauungsfunktion, die es in Form einer geschichtlichen Erzählung an den Anfang des Unterrichtsverfahrens stellt.[139] Damit ist die herkömmliche didaktische Erschließungsform des Frage-Antwort-Schemas zugunsten eines darstellend-entwickelnden Verfahrens aufgebrochen und jene Synthese von historischer und systematischer Methode vorbereitet, die im Lehrstückkatechismus ihren Niederschlag findet.

Zugleich ist auf diese Weise für eine offenbarungstheologische Katechismusmethodik der Rahmen aufgewiesen, in dem sie die Beziehung von Anschauung und Begriff denken kann. Verfolgt sie in Übereinstimmung mit der Tradition das Ziel, weniger Botschaft und Welt zu vermitteln als umgekehrt, die Botschaft der Welt mitzuteilen, so gelingt ihr mit der Rehabilitierung des Historischen zugleich die Wiederentdeckung der Anschauung — einer Anschauung indes, die nicht vom Schüler und seinen Lebensfragen aus kommt, statt dessen über die biblische Geschichte vermittelt ist. Etwas anderes zu erwarten, würde bedeuten, den historischen Ort der Katechese zu verkennen, für die der erkannte Zusammenhang von Glaube und Geschichte schon bei J. B. Hirscher eine Abkehr von der Texterklärung erzwingt.[140] Doch damit war die Grenze erreicht, zu der eine vom Kerygma aus denkende Didaktik vorstoßen konnte, eine Grenze, die die Münchener zur Profanpädagogik öffneten mit dem Ergebnis, das von Hirscher geforderte Prinzip der Anschauung erkentnislogisch wie methodisch zu durchdenken, es unter den Anzeichen eines neuen wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses zu begründen: »Lange, allzu lange hat die Katechetik sich gegenüber der Pädagogik und Profandidaktik abgeschlossen, sich auf sich selbst beschränkt, hat sich, um mit Willmann zu reden, eingekapselt, teils ohne, teils mit Bewußtsein, letzteres unter Berufung auf ihre von der profanen Pädagogik ganz verschiedenen Prinzipien, Aufgaben und Stoffe.«[141]

Steht auch der Katechismus von 1955 in diesem geschichtlichen Zusammenhang, so mußte ein solcher Ansatz spätestens zu jener Zeit fragwürdig werden, als das Christliche nicht mehr Teil eines allgemein-gesellschaftlichen Bewußtseins war und sich dieses insgesamt im Zustand der »Areligiösität«[142] befand, nachdem Gott selbst »zur Frage«[143] geworden war. Damit büßten auch die Formalstufen ihren erkenntnisbildenden Wert ein, als die logischen Voraussetzungen für eine solche Wahrheitsvermittlung entfielen. Diese setzte ja ein religiöses Apriori in der Weise voraus, daß die Darstellung religiöser Inhalte durch ihre vorausgehende Veranschaulichung dem Schüler zueigbar erschien und eines weiteren Aufweises nicht bedurfte. Unausgesprochen hielt man also daran fest, daß die Offenbarungswahrheit methodisch erschließbar war (was nicht heißt, daß sie das

Ergebnis der Methode war!), zumal dann, wenn der zu lernende Begriff sich nicht mehr abstrakt darstellte, sondern geschichtlich vermittelt war. So enthalten von den 136 Lehrstücken des Katechismus von 1955 allein 108 einen biblischen Text »in Form eines wörtlichen Zitats oder einer inhaltlichen Paraphrase.«[144] Suchte die katechetische Methode auf diese Weise das Kerygma zu erschließen, so mußte ihr Funktionsverlust von dem Augenblick an zutage treten, als das Kerygma durch den eingetretenen Glaubensverlust beim Hörer seine Überzeugungskraft verloren hatte und in Gestalt jener Fremdheit entgegentrat, die Botschaft und Erfahrung voneinander trennte. Einem gläubig verunsicherten, um nicht zu sagen dem Christlichen entfremdeten Bewußtsein, mußte daher auch die Form der Darstellung als Einbruch in seine Lebenswirklichkeit erscheinen, da sie methodisch von einer weltanschaulichen Vorleistung ausging, deren Grundlagen nicht mehr bestanden. Der »naturgemäße Erkenntnisgang«[145], wie Anton Weber die Formalstufen unter Berufung auf Thomas v. Aquin beschrieb, setzte ja ausdrücklich jenen Auslegungs- und Verstehenszusammenhang von biblischer Geschichte und Katechismussatz voraus, der im Sinne einer offenbarungstheologischen Klammer dem Erkenntnisgang zugrunde lag. Wie aber, wenn eine solche Voraussetzung nicht mehr bestand? Wie, wenn das Eigengewicht eines religionslosen Zeitgefühls so stark wurde, daß auch eine biblische Grundlegung das Verständnis der Katechismussätze nicht unmittelbar und von vornherein gewährleistete? Wie, wenn das Übernatürliche seinerseits so verdunkelt war, daß seine anschauliche Aufhellung nicht mehr ausreichte, geschweige denn es kerygmatisch sichtbar zu machen vermochte? Wie, wenn der Gottesglaube selbst zur Frage geworden war, die Frage nach Gott immer gegenstandsloser wurde?

4.7.3 Die kerygmatische Interpretation der Formalstufen

4.7.3.1 Die Absicht der Interpretation

Kommt es durch die Anlage der Formalstufen mehr oder weniger zu einem Verstehensansatz, der immer schon aus einer Glaubensentscheidung heraus denkt, so verschärfte sich das Erkenntnisproblem dort, wo die Katechese gegen die bisherige Tradition ihr Selbstverständnis ausgesprochen verkündigungstheologisch interpretierte. Wie an früherer Stelle gezeigt wurde, war dabei der Begriff des Kerygmas einerseits gegen die dogmatische Theologie gerichtet, andererseits gegen eine herkömmliche »Lehrvermittlung«[146], auf deren doktrinellen Überhang die materialkerygmatische Besinnung von Anfang an aufmerksam zu machen suchte. Nach ihrem Verständnis wies das Wort Religionsunterricht selbst schon auf den eingetretenen Verlust des Verkündigungsgehaltes zugunsten unterrichtlicher Stoffvermittlung hin und kennzeichnete im Ganzen jene »intellektualistische Verkürzung und Verengung«[147] im Bereich der religiösen Unterweisung, die

diese mit dem Verlust ihrer kerygmatischen Substanz bezahlte. Es versteht sich von selbst, daß im Zusammenhang der vollzogenen Neubegründung des Faches nicht nur die Inhalte einer kerygmatischen Deutung unterzogen wurden, sondern ein solcher Grundzug nun auch die Form der Wahrheitszueignung bestimmen mußte. Damit gerieten zugleich jene Formalstufen ins Zwielicht, die ihrerseits ein vergangenes Selbstverständnis der Unterweisung widerspiegelten und es methodisch umsetzten. Was aus materialkerygmatischer Sicht als Intellektlastigkeit erschien, war indes historisch nur die Antwort auf eine Glaubenskatechese, »die sich in der herkömmlichen Vokabeltechnik«[148] erschöpfte und das Wort kaum dem natürlichen Denkvermögen erschloß. Für die Reformkatechese, die den Zusammenhang von Wahrheit und Verstehen didaktisch reflektierte und seine Bedeutung erkannte, war daher die Forderung nach gedanklicher Erfaßbarkeit des Glaubenswissens sowohl eine notwendige Voraussetzung als auch ein wesentlicher Grundzug in ihrer Unterrichtsform, um aus der Sackgasse einer methodenlosen Unterweisung herauszukommen und den Offenbarungsinhalt entsprechend den psychologischen Lerngesetzen des Menschen zu vermitteln. Nichts anderes hatte schon Augustinus im Sinn, als er darauf aufmerksam machte, daß sich die Katechismusinhalte nicht selbst bewahrheiten, sondern sich ihre Wahrheit erst dann erschließt, wenn sie auch verstehbar ist: »Wer andere unterrichtet, der muß dabei vor Augen haben, daß er das, was er sie zu lehren beabsichtigt, solange sie ihn nicht verstehen, ihnen noch gar nicht gesagt hat.«[149]

Kam es Augustinus damit, wie später den Münchenern, fern jeden Vernunftglaubens auf die didaktische Zueignung der Katechismussätze an, so zeigt das Formalstufenschema von Weber[150], daß hier die Wahrheit den Schüler innerlich erfaßt, also weniger erkenntnistheoretisch als pneumatisch gedacht wird. Von da aus liegt der Schwerpunkt auf einer kontemplativen Betrachtung, die den Hörer in die Bewegung des Wortes selbst hineinholt. Eine solche Hermeneutik, die ihre Logik — den Pascalschen »raisons du coeur« entsprechend — weniger vom Verstand als von einer Mystagogie aus entwirft und danach die Formalstufen durchbildet, gibt zwar das lehrhafte Element nicht auf, ordnet es aber dem Kerygma unter, denn »das Kerygma ist das erste; Lehre das zweite.«[151] Wenn die Art des methodischen Vorgehens für den heutigen Betrachter zeitfremd erscheint, so liefert ursprünglich die zeitgeschichtliche Situation den Anlaß dafür, Gegenstand und Methode der religiösen Unterweisung dort zu durchdenken, wo weniger »eine Front von Argumenten als von Affekten«[152] den Zugang zum Glauben verhinderte. Zu Recht versuchte daher die Katechese, das Verkündigungswort tiefer zu fassen und es unter den gewandelten Verhältnissen als die Botschaft des Heils zu vermitteln.

4.7.3.2 Die Aporie der Interpretation

Eine solche vertiefte Auslegung des Wahrheitsinhalts und eine dementsprechende kerygmatische Durchbildung der Formalstufen mußte ihren Gewinn indes mit einer Aporie bezahlen, die sich als die Kehrseite dieses Ansatzes erwies. Diese wurde von dem Zeitpunkt offenkundig, als der dem Christlichen entfremdete Hörer sein Dasein nicht mehr gläubig interpretierte, also nicht mehr »am Portal der Kirche«[153] stand, an dem ihn der Katechismus methodisch abholte. Damit verlor die Glaubensunterweisung ihre allgemeine Grundlage und im Zuge dessen die Basis ihrer didaktischen Leistungsfähigkeit. Der eingetretene Funktionsverlust mußte sich noch dort verschärfen, wo gegen alle Erfahrung an der Zueigbarkeit des Wortes festgehalten und diese aus einer anima naturaliter christiana begründet wurde. »Dem Religionsunterricht, der sich an das Kind wendet, kommt vom Kinde aus eine naturhafte Bereitschaft zum Hören und zum Glauben entgegen. Lange bevor das Kind das erste Wort über Gott hört, ist seine Seele auf Grund ihrer Geschaffenheit . . . und auf Grund des Getauftseins ›christlich‹.«[154] Die Annahme einer solchen ursprünglichen Gläubigkeit entlastete die Verkündigung im Zuge dieses Denkens von ihrer anthropologischen Rücksicherung und verschleierte auf diese Weise nur den Bruch zwischen Glaubens- und Zeiterfahrung zu ihrem eigenen Schaden. Wo der Hörer dennoch, in einem nachchristlichen »Heidentum«[155] lebend, weiterhin auf Grund seines Getauftseins als gläubig angesehen wurde, mußte eine in herkömmlicher Weise vorgehende Wahrheitszueignung scheitern, da sich ihre Voraussetzungen zwischenzeitlich zu Hypothesen gewandelt hatten. Sosehr die religiöse Unterweisung durch ihre kerygmatische Vertiefung einem antimetaphysisch gefärbten Lebensgefühl zu entsprechen suchte und sich darüber im klaren war, daß sich das allgemeine Zeitbewußtsein vom Christentum im ››Zeichen der Apostasie‹‹[156] entfremdet hatte — weshalb sie versuchte, ihr eigenes Anliegen im Bereich der Formalstufen durch deren meditativen Grundzug glaubensvermittelnd einzubringen —, so wenig konnte ein solcher Weg auf Dauer den Konflikt verhindern. Er trat gerade dort zutage, wo ihn eine kerygmatische Katechese am wenigsten vermuten durfte, weil hier gegenüber dem bisherigen Religionsunterricht ihre Stärke lag: die Deutung des Glaubens aus dem Ursprung des Kerygmas. Genau sie erwies sich als Einbruchstelle dafür, daß die Grundlagen des materialkerygmatischen Denkens zerbrachen; denn der gläubig verunsicherte Mensch fragte nun danach, wie er seinen Glauben *verstehen* und mit seiner übrigen Daseinserfahrung in Einklang bringen könne.

Diese Kernfrage von Glauben und Verstehen hatte die verkündigungstheologische Katechese weithin mit Hinweis auf das Kerygma aus ihrem Bewußtsein ausgeklammert in der Überzeugung, daß nicht die Verstehbarkeit des Glaubenswortes sein Ankommen ausmache, sondern seine Tiefe. Als dieses Wort aufgrund der Zeitströmung verdunkelt war, konnte auch seine Tiefe dieses Dunkel nicht aufhellen, denn zu sehr stellte sich für das Gegenwartsbewußtsein die Frage nach der Möglichkeit von Glauben über-

haupt und erwartete verstehbare Antworten dort, wo dieser als Sinn bejaht wurde. Indem dieser Zusammenhang von Glauben und Verstehen verkündigungstheologisch kaum durchreflektiert wurde, konnte es nicht ausbleiben, daß sich Botschaft und Hörer in einer Zeit, als der »Säkularisierungsprozeß des Bewußtseins«[157] immer offenkundiger wurde, im Verhältnis der Entfremdung gegenüberstanden. Dort, wo der Hörer nicht im voraus und vor allem nicht mehr selbstverständlich sein eigenes Bewußtsein christlich interpretierte, wo der Bruch zwischen Glaubenswissen und Weltwissen nicht nur theoretisch gewußt, sondern unmittelbar erfahrbar war, konnte auch ein Methodenansatz aus der »Kraft des Pneumas«[158] den Glaubensprozeß nicht mehr durchgängig vermitteln oder von den entstandenen Schwierigkeiten entlasten, sondern mußte das Problem der Wahrheitszueignung verschärfen, wenn nicht gar verunmöglichen. Zu sehr war die Beglaubigung des Wortes aus diesem selbst heraus gedacht, zu sehr dieses Wort aus seinem Ursprung heraus verkündet worden, als daß es einem kritischen Gegenwartsbewußtsein jene Wegweisung hätte sein können, nach der er verlangte. Suchte die betrachtende Schau am Anfang des Unterrichtsganges und als erste Formalstufe die Verkündigung des Wortes gegen dessen bloß verstandesmäßige Vermittlung als Anrede zu verstehen und dadurch jene »Vertiefung zum Theologischen und Kerygmatischen«[159] zu leisten, die man bei der bisherigen Katechismusmethodik vermißte, so mußte ein solches Verfahren unter den gewandelten Verhältnissen — und das heißt in einer Gesellschaft, die zum großen Teil »gottblind«[160] geworden war — die Widersprüche zwischen den Glaubensaussagen und der Welterfahrung noch vertiefen. Die Ursache dafür lag dort, wo eine kerygmatische Hermeneutik die Differenz der Verstehensbedingungen zwischen der biblischen Botschaft und ihrem gegenwärtigen Hörer (statt diese kritisch aufzuarbeiten und zu vermitteln) im Begriff der Gleichzeitigkeit einebnete. So entstand eine Situation, in der das Wort im Modus der Fremdheit begegnete, weil sein unbedingter Anspruch über Zeit und Geschichte hinweg im Kerygma anschaulich wurde: Verkündigender Unterricht »schlägt die Brücke zwischen Schriftwort und Kind, er identifiziert das Kind mit dem biblischen Geschehen, nimmt die Gleichzeitigkeit mit dem Heilsereignis als pneumatisches Geschenk entgegen.«[161]

Genau hier lag sowohl die Tiefe als auch die Grenze des materialkerygmatischen Prinzips, das sich in den Formalstufen nur unterrichtsmethodisch abbildete. Historisch suchte dabei die Glaubensunterweisung als nachscholastische Katechese das Verkündigungswort wieder ursprünglich zur Geltung zu bringen und die Belehrung durch die »Begegnung«[162], das Begreifen durch das »Ergriffensein«[163] zu ersetzen. Die Durchbildung der Formalstufen nach dieser Zielsetzung setzte methodisch aber nur jene Grenze frei, an die eine verkündigungstheologische Didaktik insgesamt kam, wenn sie gegen die Notwendigkeit der Zeit den Glauben mit dem Gegenwartsbewußtsein immer schon versöhnt sah, den glaubensgeschichtlichen Abstand zwischen der Zeiterfahrung und dem biblischen Wort in das Wortgeschehen selbst hinein verlegte, ihn kerygmatisch auf-

hob. Damit war der hermeneutische Knoten nicht gelöst, sondern entflochten, noch bevor er zustandekam. So wurde auch für die Formalstufen das Kerygma zu jenem Grundwort, das der Methodik zu einer neuen Gestalt verhalf und eine Erkenntnisform begründete, die darin lag, jene Neigung für Religion beim Schüler zu wecken, die nach Pascal dann entsteht, wenn diese »uns in das Herz kommt.«[164]

4.8 Überblick

Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich, daß die gesuchte Vermittlung zwischen Schriftwort und Kind im Begriff der Gleichzeitigkeit mehr eine Zielvorstellung der Katechese bleibt, als daß ihr die gestellte Aufgabe wirklich gelungen ist. Dazu wäre ein Ansatz erforderlich, der die Erfahrung nicht als Anschauungsmaterial im Namen der Offenbarung und im Hinblick auf deren Vermittelbarkeit gebraucht, sondern von erlebter Wirklichkeit ausgeht und auf solchem Wege Anfragen an das Glaubensbewußtsein stellt.[165] Ein solches Vorgehen, das den Traditionsüberschuß verringert und den Überhang formulierter Antworten vor den gestellten Fragen verhindert, ist nach den geschichtlichen Motiven der Katechese nicht zu erwarten. Wie sehr sich das textentwickelnde Lehrverfahren der Reformer von der texterklärenden Methode neuscholastischer Katechese abhebt, es bleibt auch im Zuge der kerygmatischen Wende ein Text-entwickelndes Verfahren innerhalb einer Glaubensverkündigung, die ihren eigenen Standort »zwischen Predigt und theologischer Überlegung«[166] ansiedelt. Unter diesen Vorzeichen bleibt das Wort jene anschaulich dargebotene, aber weiterhin normativ verstandene Vorgabe, an der die Reformkatechese und mit ihr die materialkerygmatische Besinnung festhalten. Zwar überwindet die verkündigungstheologische Katechese die abstrakte Begrifflichkeit scholastischer Rede und folgt in ihrem Grundentwurf mehr der Heilsgeschichte als dem Dogma, zwar erkennt sie stärker als die katechetische Tradition vor ihr das Theorie-Praxis-Problem religiöser Unterweisung und deren Verkündigungsverlust, um in der Neuzuordnung von Kerygma und Dogma das Wirklichkeitsdefizit der Verkündigung zu überwinden (was in der Literatur kaum genannt[167], geschweige denn gewürdigt wird), im ganzen hingegen bleibt sie noch bei ihrer Abwendung von der Neuscholastik dieser stärker verhaftet, als sie selbst wahrhaben will. Die Ursache dieser geschichtlichen Fehleinschätzung liegt letztlich darin, daß die Katechese ein neues, materialkerygmatisches Bewußtsein entwickelt, ihr wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis indes an überlieferten Vorbildern bildet. In diesem Zusammenhang nimmt sie nicht nur theologisches Gedankengut auf, sondern übernimmt auch die Denkvoraussetzungen ihrer Bezugswissenschaft. Doch über diese klärt sie sich nur ungenügend auf und denkt den Begriff des Kerygmas bei allem Fortschritt, der anzuerkennen ist[168], nicht kritisch genug, um in Frontstellung zum herrschenden theologischen Bewußtsein einen neuen didaktischen Ansatz zu finden.

Solange die Voraussetzungen der Theologie nicht aufgehellt werden, verbleiben daher auch die von der Katechese angebrachten Korrekturen letztlich im Denkrahmen traditioneller Dogmatik. Die am herkömmlichen Gegenstandsbewußtsein der theologischen Wissenschaft geübte Kritik entschärft dann die neuscholastische Begriffssprache für den Bereich der Glaubensunterweisung, doch sie verhilft dem katechetischen Denken nicht dazu, den Zusammenhang von Botschaft und Hörer, Glaube und Erfahrung anders als vom Kerygma aus zu deuten.

Auf diese Weise gerät die materialkerygmatische Katechese pädagogisch in den Verdacht »normativer Wahrheitsvermittlung«[169], theologisch in jene Aporien, in die sich die neuscholastische Lehrverkündigung verstrickt hatte. Mochten sich deren Motive von denen einer kerygmatischen Glaubensunterweisung unterscheiden, so gab es gemeinsame Grundzüge, die mit innerer Notwendigkeit die Krise des Faches herbeiführten: Die Glaubbarmachung der Wahrheit aus dieser selbst heraus, die Vorstellung von Offenbarung als einer autoritativ zu vermittelnden Lehre, der mangelnde anthropologische Zusammenhang zwischen der Offenbarungsaussage und ihrem Hörer, schließlich der doktrinelle Überhang der Antworten vor den menschlichen Fragen.[170] Nirgendwo ist der Einfluß neuscholastischer Denkart offenkundiger als an dem Stellenwert der Methode und der damit zusammenhängenden Funktion der Frage im Bereich der Katechese. Hatte J. Linden in Bearbeitung des Deharbschen Katechismus die Katechismusfrage gegen jede Vereinnahmung in Form einer profanen Unterrichtsfrage geschützt, indem er darauf verwies, die Katechismusfrage sei »keineswegs wie die gewöhnliche Unterrichtsfrage eine Aufforderung an das Kind, durch eigenes Nachdenken die Antwort zu suchen«[171], so verliert in ähnlicher Weise auch in der materialkerygmatischen Katechese die Frage ihre eigentliche Bedeutung und bleibt nur noch als formaler Rest erhalten. Unter dieser Voraussetzung gelingt es ihr nicht, das Denken auf den Weg zu bringen, vielmehr beschränkt sich die Funktion der Frage weitgehend darauf, Gesagtes zu wiederholen und gelernte Antworten zu mechanisieren. Aus dem gleichem Grund eignet ihr kaum ein erkenntnisbildender Wert; sie hat lediglich instrumentale Bedeutung darin, Verkündigungsinhalte einzuprägen und auf dem Wege der Rückfrage das Kerygma zu erschließen: »Es ist die Aufgabe des Katecheten als Boten Gottes, den Kindern das Glaubensgut zu bringen, nicht Aufgabe der Kinder, es zu erarbeiten. «[172] Ähnlich hatte die Neuscholastik die Frage auf diesen Restbestand ihrer pädagogischen Leistungsfähigkeit gekürzt. Die verkündigende Katechese tut es ebenso und zeigt damit noch einmal, wie stark sie der Neuscholastik verhaftet bleibt. Wenn sie auch ihr Selbstverständnis von dieser abzuheben und neu zu formulieren sucht, so läßt sich nicht übersehen, daß sie dabei Motiven folgt, die sich mit denen der Neuscholastik eng berühren. War bei der letzten die Absicht maßgebend, die didaktische Gestalt des Katechismus aus dem Systemdenken der Dogmatik abzuleiten, so bestand das Ziel materialer Katechese darin, gegenüber der eingetretenen Pädago-

gisierung und der damit verbundenen » ›Verschulung‹ des Religionsunterrichtes«[173] aus dem Ursprung des Kerygmas heraus Methodik und Didaktik zu begründen. Eine solche motivgeschichtliche Verwandtschaft bedeutete, daß jeweils die Theologie — trotz aller Unterschiede — das katechetische Denken durchbildete und ihre Denkkategorien in die Unterweisung eintrug. Damit stand die verkündigende Katechese in jener Tradition, deren Verständnis von Offenbarung, Glaube und Wahrheit auf dem I. Vatikanum seinen Ausdruck gefunden hatte. Vor solchem Hintergrund erwies sich der Einfluß dieser theologischen Epoche — und das heißt zugleich der Einfluß einer dogmatischen Vernunft — nachhaltiger und spürbarer, als der Verkündigung selbst bewußt war. Wie immer man ihr Verhältnis zur Neuscholastik deutet, sie blieb dieser noch in ihrer Ablehnung verpflichtet und zeigte auch in ihrem Neuansatz, was die neuscholastische Tradition für sie bedeutete: die historische Denkvorgabe.[174]

Sie mußte — trotz ihrer geschichtlichen Verdienste — zuletzt scheitern, da sie ihr Gegenstands- wie ihr Methodenbewußtsein am Modell einer dogmatischen Logik entwickelte. Der deraus abgeleitete Auftrag, das Dogma als Kerygma vorzulegen, führte am Ende — und hier wendet sich die weitere Geschichte gegen die ursprüngliche Absicht der verkündigungstheologischen Besinnung — zu jener Aporie selbstredender Theologie, die jede Rückvergewisserung des theologischen Denkens an der Zeiterfahrung vom Gedanken der Selbstbeglaubigung des Kerygmas aus unterließ. Suchte die katechetische Wende dabei »aus dem Eigenwesen der Offenbarung, aus der Tiefe des Religiösen selbst«[175], eine neue Darstellungsform der Glaubensinhalte zu leisten, so gelang ihr auf diese Weise die Befreiung aus bisherigen Zwängen, nicht jedoch die Selbstbefreiung aus der Denkform einer systematischen Theologie, die es erfordert hätte, in Aufnahme der hermeneutischen Frage nach dem Ort der Glaubensantwort im Selbstverständnis des Schülers zurückzufragen. Dementsprechend bedeutete der Begriff der Didaktik für eine materiale Verkündigung nicht mehr, als den Glaubensinhalt aus dem Wesen des Kerygmas heraus darzustellen und die Vermittlung religiöser Wahrheit zu verstehen als »Zusprechen von theologischen Inhalten an das Kind.«[176]

Wo die Didaktik solchermaßen nur als inneres Moment der Theologie begriffen wurde, war die Begründungspflicht theologischer Aussagen auf dem Wege des Traditionsprinzips geleistet, einer Tradition, die den Rang einer universalen Norm einnahm, so daß die Frage nach dem Ort des Glaubens in der Gegenwart immer nur im nachhinein und stets vor dem Hintergrund der Überlieferung gestellt wurde. Die diesem Versuch zugrunde liegende Absicht, vom Begriff des Kerygmas aus die methodischen Grundlagen und Inhalte zu durchdenken, macht eine Fragestellung erkennbar, die in der religionspädagogischen Diskussion der Gegenwart neu zu stellen ist. Sie besteht darin, die Beziehung von Dogmatik und Didaktik innerhalb einer Religionspädagogik zu bestimmen, deren theologisches Selbstbewußtsein mit dem Grad pädagogischer Anleihen abnahm, mitunter bis zur

Gestaltlosigkeit aufgelöst erschien. Bedeutete diese Entwicklung am Anfang die Entlastung vom Verkündigungspostulat, so erfüllte die Theologie am Ende kaum mehr als eine Zubringerfunktion, sie geriet in vor- und außertheologische Begründungszusammenhänge, die je für sich mit dem Anspruch normativer Geltung auftraten. Gegenüber solchen Tendenzen verstand sich das kerygmatische Prinzip als der systematische Versuch, aus dem Ursprung der Theologie das Glaubensdenken zu begründen und alle Einzelinhalte unter dieser Vorgabe auszulegen. Die Notwendigkeit, die bleibende Bedeutung der Theologie im Rahmen der Religionspädagogik darzustellen und zu begründen, hat heute freilich anders anzusetzen — anders, sofern die Reflexion über den Zusammenhang von Kerygma und Dogma die zeitgeschichtliche Problemstellung nicht zu erfassen vermag und an innere Grenzen stößt, wo didaktische Fragen einzig im Spektrum der Verkündigung durchdacht werden.

Der damit neu bewußt gemachte theologische Ursprung der als Kerygma gedeuteten Offenbarung vermochte diese vor jedem Zugriff von außen zu schützen, führte im Laufe der Zeit aber zwangsläufig dazu, daß sich die Katechese ungewollt — wie unaufhaltsam — immer mehr vom Menschen und seinen Fragen entfernte. Wo sich das Wort selbst beglaubigte, wo sich die Botschaft dem Hörer selbst erschloß, entfiel jenes fundamentaltheologische Interesse, das Offenbarung nicht zu den naturhaft vorgegebenen Beziehungen des Menschen rechnet, gleichwohl danach fragt, »ob wir zu ihr in ein positives Verhältnis kommen können..., ob wir tatsächlich für sie ansprechbar sind und über die Möglichkeiten verfügen, sie uns verstehend anzueignen.«[177] Der Mangel einer solchen Rückvergewisserung war sowohl theologisch wie didaktisch folgenreich: theologisch, weil nun das Kerygma nicht mehr als Frohe Botschaft gehört wurde, sondern dem Hörer zunehmend in entstellter Gestalt entgegentrat; didaktisch, insofern die Verkündigung Fragen beantwortete, die nicht mehr gestellt wurden und Antworten gab, die immer seltener verstanden wurden. So stand der Hörer schließlich einer Botschaft gegenüber, die ihn ratlos machte, weil sie — obwohl ohne Absicht — gemäß ihrem Anspruch um sich selbst kreiste. Dieser Anspruch hieß, als methodisches Prinzip formuliert, als Ausdruck einer kerygmatischen Denkform gedacht: »›Offenbarung‹ kann nicht erarbeitet, sondern nur verkündet werden, autoritativ verkündet und gehört werden.«[178]

4.9 Ergebnisse

Aus der historischen Analyse ergibt sich für die Katechismustheorie folgende Standortangabe:

1. wissenschaftstheoretisch:

a) War Religionspädagogik ihrem geschichtlichen Ursprung und Begriff nach jene Form der Katechese, »die sich mehr vom individualpädagogi-

schen als vom kerygmatisch-ekklesiologischen Denken bestimmen ließ und die deshalb die katechetische Aufgabe grundsätzlich der erzieherischen unterordnete«[179], so nimmt die katechetische Neubesinnung eine Korrektur dieser religionspädagogischen Selbstdeutung vor. Gegen die Ausweitung der Katechese in Richtung auf die allgemeine Pädagogik kommt es zur Rückbesinnung der Glaubensunterweisung nach dem Vorbild des »kirchlichen Katechumenates.«[180]

b) Der Begriff »Religionsunterricht« wird aufgrund seiner profandidaktischen Herkunft weitgehend aufgegeben und durch den Begriff der Glaubensverkündigung ersetzt. Damit ist sowohl die Richtung als auch der Inhalt der Katechese gegenüber einem erziehenden Religionsunterricht markiert. »Gegenüber dem früher meist didaktisch gesehenen RU steht heute die Heilsverkündigung im Vordergrund.«[181]

c) Ihre konsequente Entsprechung findet eine solche katechetische Standortangabe dort, wo nicht nur die Inhalte der Verkündigung gegen ihre Pädagogisierung als ›Kerygma‹ gedeutet werden, sondern zugleich der Begründungszusammenhang von Katechese und Theologie neu definiert wird: »Wie das katechetische Tun ein Teil ist des pastoralen Handelns, so ist die katechetische Wissenschaft ein Teil der Pastoraltheologie.«[182]

d) Wird der methodische Ansatz der Reformer in Anwendung der Formalstufen übernommen, so ist der Unterschied zu den Münchenern zugleich unverkennbar. Er liegt wissenschaftstheoretisch darin, daß die Bestimmung Göttlers, die Katechetik enthalte neben ihrer Zugehörigkeit zur Pastoraltheologie »ebensoviele Beziehungen zur Pädagogik«[183], sich dahingehend verschiebt, die religiöse Unterweisung als Bestandteil kirchlicher Verkündigung zu betrachten. Im Zusammenhang dessen bleibt der didaktische Bezug des Faches erhalten, doch verliert die Pädagogik ihren gleichberechtigten Stellenwert und rangiert nur noch als »unentbehrliche Hilfswissenschaft der Katechetik.«[184]

e) Die Aufhellung der pastoralgeschichtlichen Tradition führt zu einer neuen Ortsbestimmung der Seelsorgwissenschaft und im Zuge dessen zu einer neuen Ortsanweisung der Katechese. Gegen Tendenzen der Aufklärung, die Glaubenswahrheiten zu pädagogisieren bzw. sie zugunsten ihres ethischen Nutzens dogmatisch zu entleeren, »mußte und muß versucht werden, die Pastoraltheologie im allgemeinen und die Katechese im besonderen in der Mitte des Christentums, das heißt in der Christologie und Soteriologie zu verankern. Aus dieser Überlegung heraus wurde das Inkarnationsprinzip, das Prinzip des Gottmenschlichen ausdrücklich in die Pastoraltheologie eingeführt.«[185]

2. theologisch:

a) Das Wort ›Kerygma‹ ist einerseits als kritischer Begriff gegen die dogmatische Theologie formuliert, darüber hinaus als »biblischer Schlüsselbegriff der Offenbarungsvermittlung«[186] zu verstehen.

b) Entsprechend dieser Wortbedeutung geht es darum, die Offenbarung weniger nach Art einer Doktrin als in ihrer Heilsbedeutung dem Menschen zu erschließen. Auf Grund dessen ist die Botschaft über jedes Erkenntniswissen hinaus und vor jeder dogmatischen Spekulation als »Weg und Leben«[187] darzustellen. Die Katechismussätze sind zwar begrifflich formuliert, doch heilsgeschichtlich zu lesen.

c) Sosehr der Glaube auf den Menschen hin ausgerichtet ist und dadurch seine scholastische Abstraktheit verliert, so wenig vermag seine Begründung einem dogmatischen Denken zu entgehen. Hatte F. X. Schöberl gegenüber einer Autonomie der Vernunft für die Wahrheitsbegründung theologischer Sätze gefordert, im Katechismus dürfe »allein die Autorität Gottes . . . maßgebend sein«[188], so wird der Glaubensakt auch in der materialkerygmatischen Katechese weitgehend als Annahme geoffenbarter Wahrheit gedeutet. Glaube wird dann weniger als Prozeß verstanden, sondern vollzieht sich in der Anerkenntnis göttlicher Autorität. »Wenn das Kind auch erfaßt hat, daß jene Inhalte nicht bloß von den Eltern, sondern von Gott kommen, hat es auch schon den Akt des Glaubens vollzogen.«[189]

d) Die im Namen der Kirche erfolgende Unterweisung begreift die Schulwirklichkeit als kirchliches Katechumenat. Dies bedeutet, daß die Vergegenwärtigungsform religiöser Wahrheit sakramental gedacht wird und die Verkündigung in der Liturgie ihren Mittelpunkt findet, tragen doch alle liturgischen Handlungen in Verbindung mit dem Wort dazu bei, »das Mysterium des Heiles in Christus unter seinen verschiedenen Aspekten zu repräsentieren, weshalb sie in ausgezeichneter Weise zu den Mitteln der kirchlichen Offenbarungsvergegenwärtigung gehören.«[190]

e) Die Folge davon ist, daß die Frage nach der Zueigbarkeit der Botschaft an ihren Hörer kaum zu einem hermeneutischen Problem der Verkündigung wird; denn die Bedingungen zum Ankommen des Wortes in der Gegenwart werden zweitrangig hinter jener sakramentalen Vergegenwärtigungsform des historisch Einmaligen, so daß »eine hermeneutische Frage im engeren Sinne eigentlich gar nicht mehr besteht . . Die primär im Blick auf die Schriftauslegung aufbrechende Frage, inwiefern das darin als Offenbarungsgeschehen Bezeugte entscheidende Bedeutung für die Gegenwart hat, ist aus dem Zusammenhang der Schriftauslegung herausgelöst und durch das objektive Sakramentsgeschehen beantwortet.«[191]

3. didaktisch-methodisch:

a) Erst aus dem Sachanspruch der Katechese heraus ist der Stellenwert der Didaktik beschrieben. Ist der Primat der Theologie vor jeder pädagogischen Frage ein Grundprinzip katechetischer Selbstdeutung, so ist auch das Methodenproblem auf diese Weise eingeordnet. »Die Methode ist im wesentlichen durch die Eigenart des Offenbarungswortes festgelegt.«[192]

b) Eine diesem Grundsatz folgende Glaubensunterweisung weist jede didaktische Bemühung dort an ihre Grenze, wo das Eigenrecht der Offen-

barungswirklichkeit jedem Anspruch auf Methodisierbarkeit zuvorkommt. Da dieses Wort sich selbstbeglaubigend vergegenwärtigt, sind alle Formen abzulehnen, »die das inspirierte Gotteswort in die profanen Regeln und Methoden des Unterrichts einzwängen wollen.«[193]

c) In dieser Weise vermag eine Glaubensdidaktik die Vermittlung des Wortes nur in der Dialektik von Wort und Antwort zu denken. Kann dieses Wort aufgrund seines Ursprungs nicht erarbeitet werden, so erscheint es im Modus einer Auskunft, die jedem Fragenkönnen von seiten des Menschen vorausgeht. Da es weithin in Gestalt göttlicher Mitteilung ergeht, gebührt ihm, »wenn wir . . . Gottes Wort vernommen haben, . . . daß wir antworten.«[194]

d) Eine solche Kundgabe des göttlichen Wortes kann in der Erfahrung nur ein Mittel sehen, die Verkündigungsinhalte zu veranschaulichen und verständlicher zu machen. Dieser Zielsetzung entspricht die Aufgabe des Frage-Antwort-Schemas zugunsten der textentwickelnden Methode, die bei Hirscher heilsgeschichtlich, bei den Münchenern vorwiegend erkenntnistheoretisch begründet wird.[195]

So wird fortan gegenüber neuscholastischen Vorbildern der Lehrstückkatechismus zum Modell eines Glaubensbuches, das die Offenbarungswahrheiten in Form eines (zumeist) biblischen Anschauungstextes vorlegt, das Überlieferungswissen in geschichtlichem Zusammenhang darstellt. Eine der dogmatischen Denkform verpflichtete Katechese erkennt in diesem Wandel die Wende zu einer induktiven Lehrmethode. Der Zusammenhang von Glaube und Geschichte, Anschauung und Erkenntnis wird also im ganzen offenbarungstheologisch reflektiert, didaktisch nur auf die Beziehung von Bibel und Katechismus hin durchdacht. Der darin gesehene Fortschritt ist »so vorzustellen, daß die den Lehrstücken zugrunde liegende induktive Methode auch auf den Gesamtaufbau übertragen und demgemäß der heilsgeschichtliche Gedanke zum Prinzip erhoben wird.«[196]

e) Kritisch betrachtet bedeutet die Lehrstückform nicht mehr als eine Modifikation innerhalb eines dogmatischen Methodenverständnisses, insofern die Zugeständnisse in Richtung auf eine psychologische Aneignung des Glaubensgutes an der offenbarungstheologischen Norm des Denkansatzes nichts ändern. Das Attribut des Induktiven kennzeichnet so gesehen nur die Abkehr von der Neuscholastik und ihrer texterklärenden Methode, am deduktiven Grundzug der Katechese ändert es nichts. Wie groß das didaktische Defizit der Katechese ist, zeigt sich darin, daß sie auch im Zusammenhang mit der Lehrstückform des Katechismus pädagogische Sachansprüche vom Kerygma aus deutet und damit bis auf einen didaktischen Restbestand auflöst: »Das pädagogische Prinzip der Arbeitsschule — nach dem der Schüler selbst tun soll, was er tun kann — findet durch die Lehrstückform des Katechismus reiche Anwendung: Lesen des Anschauungstextes — gemeinsames Erarbeiten der ›Überlege-Fragen‹ — Lernen des Merksatzes — Aufgaben stellen — Schriftstellen und Lebenssätze für das Merkheft aussuchen usw.«[197]

f) Die Frage nach den Formalstufen hat ihren traditionsgeschichtlichen Ort in der Polemik gegen eine neuscholastische Wortanalyse. Im Zuge dessen kommt es im Durchgang durch die bisherige Geschichte der Katechese zur Thematisierung methodischer Grundsätze, deren historischer Ursprung im Begriff der narratio bei Augustinus liegt. Geht dabei der Erkenntnisprozeß von der Anschauung zum Begriff, so liefert die Methodenlehre von Herbart und Ziller die didaktische Begründung, die durch Hirscher wiederentdeckte heilsgeschichtliche Struktur der Katechese die theologische Rechtfertigung für das Lehrverfahren: »Nicht durch tote Worte hat Gott das Menschengeschlecht gelehrt, nicht Schultheorien und abstrakte Systeme ihm vorgelegt, sondern durch Tatsachen hat er uns unterwiesen, in Ereignissen und Handlungen und anderen sichtbaren Erscheinungen uns die Wahrheiten geboten, deren wir . . . bedurften. Darum liegt nicht nur nichts näher, als daß in den Religionsunterricht unausgesetzt historische Züge verflochten werden, sondern es ist schlechthin nicht möglich, jemandem eine treue und richtige Auffassung der übernatürlichen Offenbarung zu vermitteln, wenn man ihm nicht die geschichtlichen Begebenheiten vorführt, in welchen die Gedanken der Offenbarung eben ausgedrückt erscheinen oder an welche dieselben sich wenigstens anlehnen, ohne die sie darum jedenfalls nicht vollständig verstanden werden können.«[198]

5. DAS ARBEITSBUCH »GLAUBEN — LEBEN — HANDELN« (1969)

5.1 Einführende Hinweise

Die bisherigen Ausführungen zum KKBD suchten den Ansatz des Glaubensbuches aus seinem theologiegeschichtlichen Zeitbezug darzustellen. Entsprechend der Zielsetzung dieser Arbeit wurden dabei Einzelfragen nach dem Aufbau[1], der sprachlichen Form oder der Darstellung theologischer Inhalte wie der Christologie und Gotteslehre[2] nicht behandelt. Die gleiche Aufgabenstellung, Konturen eines künftigen Katechismus aus einer Analyse bisheriger Ansätze zu entwickeln, bestimmt auch die Fragerichtung für das Arbeitsbuch »glauben — leben — handeln« (GLH). Folglich geht es auch hier weniger darum, einzelne Themen des Buches wie die Frage nach seiner Entstehung[3], nach seinen inhaltlichen Schwerpunkten[4] oder die Frage nach der Darstellung theologischer Begriffe[5] zu behandeln und die Ergebnisse mit dem Katechismus von 1955 zu vergleichen. Statt dessen sollen theologische wie didaktische Grundfragen sichtbar gemacht und im Blick auf eine künftige Glaubensdidaktik thematisiert werden. In dieser Weise geht es um die Funktion, den didaktischen Ansatz sowie um die theologische Struktur des Buches. Da es sich bei dem vorliegenden Religionsbuch erklärtermaßen um die überarbeitete Fassung des KKBD handelt, wird vieles im Hintergrund zu sehen sein, was im vorausgehenden Teil der Untersuchung ausführlich behandelt wurde.

Werden Katechismus und Katechese in einem Zusammenhang gesehen, gilt es zu berücksichtigen, daß sich der katechetische Gegenstandsbereich noch einmal ausfächert und innerhalb dieses Feldes Methoden entwickelt, die miteinander in Beziehung stehen, mitunter jedoch nach Fachgebieten differieren.[6] Für die Behandlung des Katechismus bedeutet dies, daß die Erkenntnisse der Katechese nur unter Vorbehalt auf das Glaubensbuch anwendbar und übertragbar sind. Der theoretische Ansatz des Katechismus ist nicht einfach die Summe katechetischer Grundsätze oder das begrifflich objektivierte Selbstverständnis der Glaubensunterweisung in kondensierter Form; andererseits gilt festzuhalten, daß jede katechetische Didaktik — und damit auch der Katechismus — im Zusammenhang dessen zu sehen ist, daß das Glaubensbuch eine Funktion an der Katechese erfüllt. Die Aussage, der Katechismus sei »ein bevorzugtes Werkzeug der Katechese«[7], macht diesen Zusammenhang deutlich und verweist auf den Ort jeder Katechismustheorie. Diesen gilt es in den folgenden Kapiteln darzustellen.

Dabei zeigt sich die Schwierigkeit, daß es der Katechese nach Veröffentlichung des Katechismus von 1955 an einer einheitlichen Vorstellung fehlt, aus der sich Absicht und Anliegen der Katechismusrevision klären ließen. Unter diesen Umständen verbietet es sich von selbst, nach einem System zu suchen oder einzelne Aussagen

gewaltsam auf ein solches hin zu vermitteln. Statt eine Theorie des Katechismus zu besitzen, sucht die Katechese erst noch nach neuen Bezugspunkten, statt Lösungen zu haben, versucht sie, das Katechismusproblem auf dem Wege der Umarbeitung zu bewältigen. Kennzeichnend für diese Situation ist die Tatsache, es vorerst bei einer Revision des KKBD zu belassen und die bisherigen Vorstellungen lediglich zu korrigieren. So finden sich in der Literatur auch nur vereinzelt Hinweise auf ein neues Glaubensbuch[8], von dem zwar jeder spürt, wie notwendig es ist, aber niemand recht weiß, wie es auszusehen hat.

5.2 Induktive Katechese

5.2.1 Didaktik

Mit dem in der Überschrift genannten Ansatz stellte erstmals Bruno Dreher die ebenso weitreichende wie herausfordernde Frage, ob Religionsunterricht vom Kind aus möglich sei. Sein Aufsatz[9] verdient deshalb Beachtung, weil hier die Frage eines künftigen Katechismus ausdrücklich im Zuge einer katechetischen Ortsbestimmung und der in diesem Zusammenhang geforderten Wende zur Pädagogik gesehen und gestellt wird. Zwar liegt damit noch kein Entwurf im Sinne einer umfassenden Theorie des Religionsbuches vor, dennoch werden bestimmte Grundmotive und Grundfragen im Hinblick auf die künftige Funktion des Buches sowie seiner Lehrmethode angesprochen. Daß dabei das Thema von Dreher mehr gestellt als systematisch bewältigt ist, hindert nicht daran, nach exemplarischen Aussagen zu suchen, insofern diese für die Revision des Katechismus von Bedeutung sind.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Dreher den Frageansatz vor dem Hintergrund der Wende »von der theologischen zur didaktischen Problematik«[10] entwickelt und dabei den geisteswissenschaftlichen Didaktikbegriff übernimmt. Auf diese Weise wird die bestehende Gleichsetzung von Methodik und Didaktik aufgebrochen und in kritischer Absicht nach den Lehrinhalten des Glaubensunterrichts gefragt. Nach dem Verständnis geisteswissenschaftlicher Pädagogik rechtfertigen sich solche Inhalte nicht selbst, sondern müssen sich aus einer Bildungstheorie begründen lassen. Das damit Gemeinte hatte W. Klafki veranlaßt, gegenüber einem didaktischen Materialismus nach einer Synthese zu suchen, die subjektiven Lerninteressen des Schulers mit den objektiven Lernerfordernissen zu vermitteln, oder anders, die Geschichtlichkeit des Gegenstandes und die Erziehungswirklichkeit gegenseitig zu erschließen. »Gelingt es, das Ganze der gemeinsamen Lebenswirklichkeit, die bewältigt, verantwortet, sinnvoll erfüllt werden soll, auf überschaubare Grundstrukturen und -zusammenhänge zurückzuführen und diese Strukturen in einfachen, d. h. für den jungen Menschen verstehbaren und zugleich für die Wirklichkeit

repräsentativen Inhalten, Themenkreisen, Verfahrensweisen, Denk- und Arbeitsmethoden zugänglich zu machen?«[11] Eine solche bildungstheoretische Begründung des Unterrichtsstoffes verstand sich von vornherein als Kritik an einem normativen Denkansatz, insofern zum einen die Lebenswirklichkeit didaktische Bedeutung erlangte, zum anderen die Geschichtlichkeit der Bildungsinhalte den Stellenwert einer pädagogischen Kategorie gewann. Damit war jene Synthese von Tradition und Situation angelegt, die Klafki im Begriff der kategorialen Bildung zusammenfaßte in der Absicht, Subjekt und Objekt im Unterrichtsprozeß didaktisch zu vermitteln und im Zuge dessen die überlieferte Welt und die erfahrene Wirklichkeit gegenseitig zu erschließen. War dieser Bedingungszusammenhang für eine bildungstheoretische Argumentation konstitutiv, war es nur konsequent, im Zusammenhang der pädagogischen Wende das katechetische Selbstverständnis mit diesem Denkansatz zu behaften und eine Theorie des Katechismus unter dieser Perspektive zu durchdenken. Die Schlußfolgerungen waren ebenso einleuchtend wie zwingend und erfüllten bei B. Dreher die Funktion einer kritischen Vorgabe:

a) Die Inhalte des Glaubensbuches müssen sich theologisch und pädagogisch begründen lassen.

b) Vom Kind aus kann Unterweisung nur nach dessen Kategorien, d. h. nach seiner » ›kategorialen Einsicht‹, seinen Grunderfahrungen, Grunderlebnissen, Grundbegriffen und Grundinteressen erfolgen.«[12]

c) Alle Bildungsinhalte und damit auch die Glaubenssätze eines Katechismus müssen einen erkennbaren Gegenwartsbezug haben. Da sie dem Schüler unter verschiedenen Fragestellungen Wirklichkeit erschließen, muß künftig stärker als bisher die Lebenssituation »zum didaktischen Prinzip des Katechisierens«[13] werden.

Gegen mögliche Mißverständnisse dieser Aussagen ist darauf hinzuweisen, daß Dreher mit dieser Skizze keinen Neuansatz im Verkündigungsverständnis der Katechese einleitet, indessen — und hier erfolgt ein Ausbruch aus bisherigen Selbstverständlichkeiten — erneut auf das didaktische Element der Glaubensunterweisung abhebt, das seit der Münchener Methodenreform durch das Verständnis dessen, katholische Religionspädagogik sei »paedagogia ex fide et gratia«[14] und darin »angewandte Dogmatik«[15] verschüttet war. Das durchlaufende Motiv des didaktischen Interesses liegt für ihn darin, die Ausuferung der Stoffülle auf ein vertretbares Maß zu begrenzen und die Katechismustradition mit jener Begründungsfrage des Lehrgutes zu behaften, der eine kategoriale Didaktik einen zentralen Stellenwert einräumte, wenn sie die bestehende Verselbständigung von Überlieferungsaussagen als »bildungstheoretischen Objektivismus« bzw. als »didaktischen Materialismus«[16] kritisierte. Pädagogisch zu verfahren bedeutet dann bei Dreher auch mehr, als nur die Frage nach der methodischen Anpassung dogmatischer Inhalte an das Lernver-

mögen des Kindes zu stellen; vielmehr zwingt die didaktische Perspektive des Unterrichts der katechetischen Tradition die entscheidende Frage auf, ob sich die von ihr vertretenen Inhalte theologisch wie bildungstheoretisch — und das heißt vor dem Anspruch des Kindes — begründen lassen.

5.2.2 Methodik

War damit die Katechese aufgefordert, die Frage der didaktischen Analyse aufzunehmen, die Katechismusinhalte also nicht allein aus dem Überlieferungszusammenhang zu rechtfertigen, sondern das durch Tradition übermittelte Glaubenswissen in exemplarischer Form darzustellen, so kommt es auch im methodischen Bereich zu einer Wende. Diese liegt dort, wo Dreher die von Klafki gemachte Unterscheidung von Didaktik und Methodik formallogisch in seinen Gedankengang übernimmt, wenn er das didaktische Interesse an der Erfahrungswirklichkeit des Kindes gleichermaßen auf die Zueignungsform der Verkündigungsaussagen überträgt. Dieser Absicht entsprechend kommt es zur »Methodik der katechetischen Induktion«[17], eines Verfahrens, das von der Lebenswirklichkeit des Schülers ausgeht und auf diese Weise zwischen Kerygma und Kind neu zu vermitteln sucht. Dabei wird der Methodenansatz der Münchener übernommen, aber nun nicht mehr wie bei Günther Weber kerygmatisch interpretiert, sondern stärker phänomenologisch ausgelegt. Die damit verbundene Absicht besteht darin, durch einen induktiven Einstieg auch ein vorgläubiges Bewußtsein zu erreichen, und zwar in der Weise, daß der bisherige Zusammenhang von Bibel und Katechismus und der damit erzwungene Erkenntnisgang »von der Anschauung zum Begriff«[18] zugunsten des neu gesehenen Problemzusammenhangs von Hörer und Botschaft bzw. von Welt und Glaube den Unterrichtsgang bestimmt. Damit büßen die Formalstufen noch nicht ihre Herkunft von einer dogmatisch argumentierenden Theologie ein, doch nimmt der Entwurf einer solchen Unterrichtsmethodik bewußt hermeneutische Züge auf: »Die Lebenserfahrung der Schüler, sei es eine noch christliche oder sehr oft eine menschliche, die ›Voraussetzung‹ zum Empfang der Verkündigung ist, wäre dabei aus der tatsächlichen und wirklichen Lebenswelt zu entfalten.«[19]

Daß hier in der Tat eine Denkvorgabe für einen künftigen Katechismus entsteht, indem Dreher das bisherige Methodenschema des Glaubensbuches vom Kind aus umzudenken sucht, wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, wie der Katechismus von 1955 das Verhältnis von Offenbarung und Hörer ausgelegt hatte. »Die Offenbarung Gottes und die biblische oder auch die kirchliche Aussage über die Offenbarungstat ist das Fundament der einzelnen Lehrstücke. Das Lehrstück geht also vom Kerygma — vom Heilsereignis und von der Heilsverkündigung — aus.«[20] Demgegenüber liegt die Wende einer induktiven Methodenkonzeption — und dies ist mehr als nur eine formale Umkehrung der bisherigen Vermittlungsform — dar-

in, daß die deduktive Ableitung religiöser Inhalte aus der Offenbarung dem Interesse weicht, von der Lebenswelt des Kindes aus die Glaubensgehalte zu erschließen und damit den anthropologischen Bezug allen Lernens zu berücksichtigen.

Zusammenfassend läßt sich folgendes festhalten: Die Methode der katechetischen Induktion ist weniger ein grundsätzlicher als ein methodischer Neuansatz. Sie entspricht dem traditionellen Formalstufenschema, wendet es aber im Blick auf eine wirklichkeitsbezogene Grundrichtung des Lernprozesses. In diesem Sinne werden »Welt« und »Erfahrung« zu pädagogischen Grundbegriffen, die dem methodischen Dreischritt Erfahrung—Entfaltung—Aktualisierung zugrunde liegen und unterrichtsdidaktisch der Maxime entsprechen, die Unterweisung habe »beim Erfahrungs- und Interessenbereich des Kindes«[21] anzusetzen. Demzufolge geht es um eine Hinführung zu den im Katechismus vorgelegten Offenbarungswahrheiten im Durchgang durch die erfahrene Wirklichkeit und damit um eine Korrektur innerhalb des bisherigen Denkrahmens in der Weise, daß die Induktion »von der Lebenssituation des Kindes mehr ausgeht als von der Doktrin und Systematik.«[22] Sucht dieses Verfahren zwischen Botschaft und Erfahrung neu zu vermitteln, so liegt die Grenze dieses Ansatzes dort, wo die Inhalte des Glaubensbuches in der bisherigen Fassung gültig bleiben, sie also nicht auf jenes anthropologische Prinzip hin ausgelegt werden, das der methodischen Wende zugrunde liegt. Damit ist auch in einem kommenden Katechismus vom Verständnis einer induktiven Katechese nicht damit zu rechnen, daß die Glaubenslehre im Erfahrungshorizont der Gegenwart interpretiert und in die Lebenswirklichkeit des Schülers hinein formuliert wird, wohl aber, daß der Erkenntnisgang konsequent bei der Wirklichkeit einsetzt und auf diesem Wege das Kerygma erschließt.

5.3 Das II. Vatikanum

Noch in anderer Weise sucht die Katechese vor Neuerscheinung des Arbeitsbuches ihre bisherigen Grenzen zu überschreiten und ihre Gestalt der Zeitsituation entsprechend zu ändern. Das entscheidende Ereignis in dieser Hinsicht ist das Zweite Vatikanische Konzil, das zu Grundfragen wie »Unglaube«, »Kirche«, »Welt« Stellung nahm und in dieser Weise für die Verkündigung eine neue Ortsanweisung bedeutete. Hinweise wie diese, die Erkenntnisse des Konzils müßten in den Glaubensunterricht »soweit erforderlich und praktisch möglich . . . bald eingearbeitet werden«[23], bzw. das Urteil, daß »katechetische Sofortmaßnahmen nach dem Konzil notwendig«[24] seien, belegen, in welcher Weise das Konzil einen Einschnitt in das bisherige Denken der Katechese bedeutete und sie dazu nötigte, die neu gewonnenen Einsichten in ihren eigenen Bereich zu übersetzen. Steht die kommende Entwicklung der Glaubensunterweisung ganz im Zeichen dieser Bewegung, so wundert es nicht, wenn auch die Neubearbeitung des

Katechismus ausdrücklich unter der Maßgabe steht, die »Ergebnisse des Konzils«[25] in das Religionsbuch einzutragen und in dieser Weise den bisherigen Katechismus kritisch zu überholen. Wer daher den Ansatz des neuen Buches verstehen will, hat sich zunächst mit der Theologie des II. Vatikanums zu beschäftigen. Die anschließende Aufgabe wird darin bestehen, in kritischer Absicht danach zu fragen, in welchem Maße der überarbeitete Katechismus den gestellten Anspruch einlöst und den Ergebnissen des Konzils methodisch wie inhaltlich entspricht.

5.3.1 Die dogmatische Konstitution: Über die göttliche Offenbarung

Wie immer man die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils im einzelnen deutet, theologiegeschichtlich einordnet, oder — einem nicht immer bewußt gemachten Vorverständnis entsprechend[26] auslegt —, daß hier nicht nur Altes wiederholt, sondern Neues sichtbar wird, ist eine Feststellung, über die sich die unterschiedlichen Auslegungen und Kommentare einig sind. Dabei ist nicht zu übersehen, daß der Text selbst verschiedene Gedankenkreise aufnimmt und diese in eine Synthese aufzuheben sucht. Ob diese Synthese gelungen ist, erscheint für die vorliegende Untersuchung zweitrangig hinter der Frage, welche Perspektive der Text im ganzen eröffnet.

Einen ersten Einblick zur Beantwortung dieser Frage vermittelt ein Rückblick auf die bisherige Tradition, deren erstes Interesse darin bestand, im Zuge eines apologetischen Beweisverfahrens die Möglichkeit von Offenbarung nachzuweisen und die Glaubwürdigkeit ihrer Inhalte im ganzen wie im einzelnen zu begründen. Man tut dieser Tradition nicht unrecht, wenn man summarisch festhält, in ihr erscheine der Offenbarungsgedanke zuerst in Form der »Belehrung«[27], weshalb das Wesen dieser Offenbarung vorrangig als Wissensvermittlung durch das Wort, als »göttlicher Unterricht«[28] hervortrat. Die Notwendigkeit des Glaubens in Gestalt der Pflicht darzustellen, war dann nichts weiter als die logische Entsprechung zu einem Offenbarungsverständnis, das in den Begriffen von locutio bzw. testimonium Dei seinen sichtbaren Ausdruck fand. Blieb diese Sicht in den zwei Schemaentwürfen richtungweisend, die den Vätern im Juli bzw. November 1962 zur Beratung zugeleitet wurden, so zeigt der endgültige Text, in welchem Maße sich das Konzil von einer intellektualistischen Tradition löste, den Offenbarungsgedanken theologiegeschichtlich wie inhaltlich vertiefte. Der Hinweis des Prooemiums, das Wort Gottes sei über die Mitteilung von Wahrheiten hinaus als »Botschaft des Heiles«[29] zu verstehen, erlaubt zwar nicht, alle Einzelsätze auf diese Aussage hin zu entschlüsseln, doch gibt er das Selbstverständnis an, unter dem das Konzil die Aussagen der Vergangenheit neu durchdachte. Während das I. Vatikanum in Reaktion auf die Aufklärung das Wesen der Offenbarung mit besonderem Nachdruck aus derem autoritativen Ursprung ableitete, es »objektiv als offenbartes Wort Gottes«[30] bestimmte, gelangt die Konzilskonstitution auf

dem Wege bibeltheologischer Überlegungen bzw. durch die Aufnahme personaler Kategorien zu einer Betrachtungsweise, die gegenüber einem theologischen Dogmatismus heilsgeschichtlich geprägt ist. Damit ist der Offenbarungsansatz noch nicht anthropologisch gewendet, dennoch ist dem Menschen ein neuer Ort zugewiesen, der sich aus der Wesensbestimmung von Offenbarung notwendig ergibt. Er liegt dort, wo das göttliche Wort seinem Ursprung nach weniger Belehrung als Zusage, seinem Wesen nach mehr die Botschaft vom Heil als die Mitteilung übernatürlichen Wissens meint, so daß es nur folgerichtig ist, die Beziehung zwischen der Offenbarung und dem zum Glauben aufgerufenen Menschen unter dem Gedanken der Anrede[31] zu fassen, die dort erfolgt, wo sich Gott dem Menschen mitteilt.

In welchem Maße die Aussagen des Konzils eine Wende bedeuten und damit die Funktion einer Vorgabe für ein Glaubensbuch erfüllen, zeigt ein Vergleich mit der bisherigen Tradition des Katechismus. Zwar wurde auch im Umkreis eines neuscholastischen Denkens nicht bestritten, die im Katechismus mitgeteilten Sätze seien ihrem Wesen nach als »Heilswahrheiten«[32] aufzufassen und die Inhalte der Offenbarung als das zu verstehen, »was Gott zu unserm Heile . . . kundgemacht hat«[33], doch gewannen solche Aussagen insgesamt nur den Stellenwert einer kerygmatischen Beifügung, die keineswegs systembildend das theologische Denken prägte. Die Logik des Glaubens bestand dann auch zuerst in der Annahme einer formulierten Lehre, die theologische Sachinhalte nach einem dogmatischen Prinzip ordnete, die Rolle des theologischen Subjekts nur in der Weise begriff, nach der schon der Catechismus Romanus den Glaubenden beschrieben hatte, wenn er diesen als denjenigen verstand, »welcher Etwas ohne jeden Zweifel für gewiß und ausgemacht annimmt.«[34] Demgegenüber ist das Zweite Vatikanum bemüht, die Aussagen der Tradition zu vertiefen und in Nachfolge (inhaerens vestigiis[35]) des Konzils von Trient und des I. Vatikanums Offenbarung zuerst als Anrede zu verstehen. Bedeutet dieser Wandel keinen Bruch mit der bisherigen Tradition, so bleibt doch jenes Gefälle zu beachten, unter dem das Glaubensverständnis im Zusammenhang der Offenbarungslehre entfaltet wird. Es findet seinen Ausdruck darin, daß der Glaube nicht mehr im Zuge eines intellektualistischen Offenbarungsverständnisses gedeutet und demnach als Zustimmungsleistung begriffen wird, sondern seinem Wesen nach die Antwort des Menschen auf die Selbstkundgabe Gottes meint. Der damit geforderte Gehorsam des Menschen besteht dann weniger in der Annahme mitgeteilter Sätze als in jenem umfassenden Ja, das in Form der »Übereignung«[36] geschieht, indem der Mensch in Gott den zentralen Inhalt seines Lebens erkennt.

5.3.2 Die pastorale Konstitution: Über die Kirche in der Welt von heute

Ist auf diese Weise die Botschaft auf den Hörer bezogen, weil Offenbarung als die Bedingung ihrer Möglichkeit den Menschen voraussetzt, so

geht es in der Pastoralkonstitution darum, das Verhältnis von Glaube und Welt neu zu interpretieren. Ziel dieser Aussagen ist nicht die Versöhnung des Evangeliums mit der Zeiterfahrung als vielmehr die Absicht, in neuer Weise nach der Bedeutung des Evangeliums für die Welt und umgekehrt nach der Bedeutung der Welt für das Evangelium zu fragen. Dabei ist eingangs darauf hinzuweisen, daß bei den Konzilsaussagen unausgesprochen ein hermeneutisches Prinzip leitend ist, das für den Glaubensunterricht fundamentale Bedeutung besitzt. Es liegt dort, wo das Glaubensdenken des Konzils im methodischen Gang seiner Interpretation zunächst die Eigenart heutiger Welterfahrung darstellt, um aus einer solchen Zeitanalyse heraus den Auftrag der Kirche zu formulieren. Damit ist prinzipiell festgestellt, daß die Kirche ihre Aufgabe angesichts der Gegenwartssituation zu erfüllen hat, wobei die bestehende Wirklichkeit selbst eine Vorgabe ist, das dogmatische Wissen zu formulieren und die Verkündigungsinhalte vor der Zeit auszulegen. Auf diese Weise wird schon im methodischen Gang deutlich, was im Text als „Dialog mit der Welt"[37] beschrieben ist. Die entscheidenden Strukturen des Weltverständnisses sind die zunehmende Erfahrbarkeit der Gegenwart als Geschichtswelt sowie das wachsende Bewußtsein von der Möglichkeit der Weltbemächtigung aufgrund technischer Macht.[38] Wichtiger als die Einzelheiten dieser geschichtlichen Erfahrung aufzulisten, ist die Tatsache, daß das Konzil im Gegensatz zu einer bloß ästhetischen Wertschätzung der Welt diese in ihrem Eigenwert anerkennt, im Zusammenhang dessen jedoch auf die Widersprüche der Zeitepoche aufmerksam macht. Die in ihr zutage tretenden Konflikte sind sowohl persönlicher wie gesellschaftlicher Natur: der zunehmende Verlust personaler Identität, die neu entstehende Frage nach dem Sinn individuellen und kollektiven Handelns, das Problem einer gerechten Gesellschaftsordnung.[39] Diese in manchem fragwürdige Entwicklung verkörpert einerseits die allgemeine Zeiterfahrung, zugleich ist sie die Situation der Verkündigung und darin der Ort der Glaubensbotschaft, denn »alles, was wir über die Würde der menschlichen Person, die menschliche Gemeinschaft und über den letzten Sinn des menschlichen Schaffens gesagt haben, bildet das Fundament für die Beziehung zwischen Kirche und Welt wie auch die Grundlage ihres gegenseitigen Dialogs.«[40]

Die hier formulierte Weltbeziehung des Glaubensdenkens hat den Stellenwert eines hermeneutischen Grundprinzips, insofern die gegenwärtige Welt- und Gesellschaftssituation jenen Horizont abgibt, in den hinein das Glaubenswort auszulegen ist. Gilt in dieser Hinsicht das Wort Teilhard de Chardins, das Evangelium habe »seinen geistigen Kodex der neuen Gestalt des Universums entsprechend zu gestalten«[41], so entspricht diesem Grundsatz eine Glaubenslogik, die zwar nicht die ganze Theologie aus einem evolutiven Ursprungsprinzip deutet, gleichwohl das Glaubenswissen im Zusammenhang der Zeiterfahrung zu erklären unternimmt. Das im Zuge dessen erkannte Verhältnis von Kirche und Welt zwingt schon im Ursprung die Verkündigung dazu, vom Evangelium aus die gegenwärtigen Fragen zu beantworten, ebenso aber die Fragen und Erkenntnisse der Zeit als An-

frage an das Evangelium zu verstehen.[42] Die damit verbundene Abkehr vom bisherigen Verkündigungsverständnis wäre mißverstanden, würde man sie als Überführung des dogmatischen Wissens in allgemeine Welterkenntnis verstehen. Sie ist ein erster Schritt zu einer geschichtssituativen Hermeneutik, deren Merkmal darin besteht, die theologische Wahrheit nicht mehr systematisch nach »Ordnung der Heilsgeschichte«[43] auszulegen und die in einem »heilsökonomischen Zusammenhang«[44] entfaltete Botschaft an einem kerygmatischen Prinzip aufzuhellen, vielmehr die Gegenwart selbst als einen theologischen Ort zu erkennen und das theologische Denken mit der Zeiterfahrung zu konfrontieren.

Die in diesem Zusammenhang genannte Beziehung von Profangeschichte und Heilsgeschichte[45] hat unmittelbare Folgen für das Glaubensdenken. Sie bedeutet didaktisch die Abkehr von der Vorstellung, in der Welt nur einen Anknüpfungspunkt für die Mitteilung der Glaubensbotschaft zu sehen, theologisch zwingt sie dazu, die Identitätsfrage dogmatischer Wahrheit neu zu stellen und sie in einer Welt zu beantworten, in der sich die theoretische Vernunft zunehmend in Form der Praxis auslegt. Der ursprüngliche Verstehens- und Auslegungszusammenhang zwischen den Grundfragen der Zeit und der christlichen Botschaft ist folglich seinem Wesen nach durchgängig pragmatisch, da sich die theoretische Welterfassung vorrangig in ihrer weltverändernden Gestalt äußert. Für den Glauben bedeutet dies, daß er seine Darstellungsform sowohl in die Form des Wortes als auch in die des Handelns übersetzt, denn die Welt als Ort des Evangeliums ist nach dem Verständnis des Konzils »der unmittelbare Raum, in dem das christliche Leben . . . objektiviert werden muß.«[46]

5.4 Analyse des Arbeitsbuches

Wer das Arbeitsbuch »glauben — leben — handeln« sachgerecht beurteilen will, hat sich zunächst Auskunft darüber zu geben, was dieses Buch seinem Selbstanspruch nach will. Dabei fällt rückblickend auf, wie wenig der Ort des überarbeiteten Katechismus geklärt ist — und es auch nicht sein konnte —, insofern die Katechese selbst noch dabei war, die Ergebnisse des Konzils zu sichten und sie in den eigenen Bereich einzuarbeiten. Der Hinweis darauf, es gelte in der nachkonziliaren Phase die Katechese mit der Frage zu behaften, »ob ihr anthropologischer Horizont dem des Konzils entspricht«[47], veranschaulicht die Zeitsituation und weist dem Glaubensbuch seinen Platz in einer Epoche des Übergangs an, aus der heraus es ligitimerweise nur verstanden werden kann. Man tut gut daran, diesen Tatbestand eingangs bewußt zu machen, damit das Buch nicht unter Maßstäbe gerät, die ihm fremd waren, sondern vor dem geschichtlichen Hintergrund gesehen und das heißt, an den Fragestellungen der Zeit gemessen wird.

Die Frage nach der katechetischen Funktion des Arbeitsbuches führt zu dem Ergebnis, daß der Mangel einer Standortklärung augenfällig den Vorläufigkeitscharakter des überarbeiteten Katechismus enthüllt, insofern das Arbeitsbuch unterschiedliche Vorstellungen in sich aufnimmt und zu vereinen sucht. Seinen Ausdruck findet dieser Tatbestand in der Kennzeichnung des Buches als »Übergangskatechismus«[48] bzw. als »Kompromiß«[49], wodurch auf der einen Seite das Selbstverständnis des Arbeitsbuches gegen die herkömmliche Katechismusvorstellung formuliert wird, andererseits der Zusammenhang mit dem Katechismus von 1955 hervortritt. Dabei lassen sich die verschiedenen Einzelaussagen über Zweck und Absicht der Neubearbeitung auf jene Kernfrage zurückführen, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht und für seine Analyse grundlegend ist: das Verhältnis von Dogmatik und Didaktik.

5.4.1 Theologie

Hatte der KKBD seine Aufgabenstellung als Einweisung in die »Heilslehre«[50] verstanden, so entsprach dieser Zielsetzung eine theologische Didaktik, welche den Glaubenssatz zwar heilsgeschichtlich interpretierte, im ganzen aber die Vermittlung eines systematischen Glaubenswissens zum Ziel hatte. In dieser Weise war der Katechismus der Bistümer Deutschlands ein Buch, das die Aussagen der Theologie kindgemäß übersetzte, den Glauben vorwiegend als dogmatisches Lernwissen behandelte. Der gleiche Ansatz einer stofforientierten Lehrbuchvorstellung ist auch für das neue Glaubensbuch entscheidend und kommt in den von den Bischöfen verfaßten Richtlinien für die Neubearbeitung zum Ausdruck: »Die bisherige Form des Lehrstück-Katechismus wird beibehalten, ebenso die Einteilung der einzelnen Lehrstücke in Anschauungstext, Lehrtext, Schrifttext, Merksätze, Fragen und lebenspraktische Impulse.«[51] So gesehen erweist sich die überarbeitete Fassung sowohl in ihrer materialen Inhaltlichkeit wie in ihrem didaktischen Ansatz dem Katechismus von 1955 verpflichtet, da die bisherigen Lehrinhalte übernommen und nur nachträglich den theologischen Ergebnissen des Konzils entsprechend überarbeitet werden. Bleiben durch die Übernahme der „Struktur des Katechismus von 1955«[52] Anlage und Zielsetzung des KKBD weitgehend erhalten, so erfolgt auch die Auswahl der Inhalte in herkömmlicher Weise; deren Begründung aus der Systematik des Faches kennzeichnet in anschaulicher Form jenes Grundverhältnis von Dogmatik und Didaktik, das dem Ansatz des Arbeitsbuches eigen ist. Dementsprechend wird der theologische Sachanspruch zum Grundprinzip einer Glaubenskatechese, die die Frage der Lernbedürfnisse weithin ausklammert, da sie die Inhalte von vornherein als lernnotwendig ansieht und deren Rechtfertigung unter Hinweis auf die Tradition nachweist. Auf diesem Wege gewinnt in der Neubearbeitung die Dogmatik den Rang einer legitimierenden Autorität für die Gesamtheit des theologischen Lehrstoffes, so daß die Didaktik nur noch als »Epiphänomen«[53]

erscheint, da sich ihre Aufgabe darauf beschränkt, die vom Primat der Theologie aufgewiesenen Verkündigungsinhalte in eine kindgemäße Sprache und Begrifflichkeit zu übersetzen.

Schon hier deutet sich an, daß das Arbeitsbuch hinter dem von B. Dreher vertretenen Anspruch geisteswissenschaftlicher Pädagogik zurückbleibt, da diese fächerübergreifend die Inhaltsfrage von einer Theorie der kategorialen Bildung[54] aus stellt und nach der exemplarischen Funktion des Stoffes für die Gegenwart fragt. Das damit angeschnittene Problem betrifft einerseits die Grundfrage nach dem Verhältnis von Dogmatik und Didaktik, darüber hinaus die Frage nach der Funktion des Glaubensbuches im Religionsunterricht. Dieser Zusammenhang ergibt sich daraus, daß bei einem Verständnis des Katechismus als »Summa des christlichen Glaubens und Lebens«[55] und einer dementsprechenden Vorstellung des Glaubens als »corpus sacrae doctrinae«[56] im voraus feststeht, daß der Didaktikbegriff geisteswissenschaftlicher Pädagogik nicht das Maß für die Auswahl der Inhalte sein kann. Er kann es deshalb nicht sein, weil eine auf didaktischen Maßstäben basierende Funktionsbeschreibung den Anspruch, die Gesamtheit der Glaubenslehre darzustellen, in dem Maße auflösen müßte, wie für eine didaktische Betrachtung die Inhalte der Tradition nur in ihrem Bezug zur Gegenwart — also unter einem formulierbaren Erkenntnisinteresse — von Bedeutung sind. Wurde dieser Zusammenhang von Dogmatik und Didaktik in der Neubearbeitung nicht geklärt bzw. von einem theologischen Vorverständnis aus beantwortet, so zeigt der bisherige Überblick, daß eine künftige Katechismustheorie an dieser Grundfrage nicht vorbeikommt, will sie nicht der »Isolation der christlichen Wahrheit zu einer in sich selbst stehenden, systematisch geschlossenen Lehre«[57] Vorschub leisten, die die Bearbeiter des Arbeitsbuches zu vermeiden suchten, unter dem Zwang der Auflagen indes, wie im kommenden Kapitel darzustellen ist, nicht verwirklichen konnten. Die Lösungen der Vergangenheit zwingen in der Gegenwart zu der Aufgabe, das Verhältnis von Dogmatik und Didaktik sowohl wissenschaftstheoretisch — für die Religionspädagogik überhaupt — als auch didaktisch — im Blick auf ein Glaubensbuch — zu klären und im Zuge dessen den theologischen Ort des Katechismus sowie die Darstellungsform seiner Inhalte zu begründen. Insofern werden vor jedem neuen Entwurf folgende Grundfragen zu klären sein:

a) Die Frage nach Auswahl und Begründung der Katechismusinhalte im Schnittfeld von Theologie und Didaktik. Die damit geforderte Synthese erfüllt eine ebenso grundlegende wie kritische Funktion. Der Glaubenslogik zwingt sie die entscheidende Frage auf, ob die von ihr vermittelten Inhalte einen didaktischen Bezug zu den Fragen des Schülers haben oder »im Leben der jungen Generation nur noch Scheinwirklichkeiten sind«[58]; die Didaktik konfrontiert sie mit dem theologischen Sachanspruch der dogmatischen Überlieferung und verweist damit auf die Gefahr einer unkritischen » ›Verplanung‹ der Tradition angesichts einer sog. pädagogischen Verantwortung für das Kind.«[59]

b) Die Frage nach der didaktischen Funktion eines Glaubensbuches bzw. seiner pädagogischen Absicht. Die notwendige Vergewisserung über den religionsdidaktischen Lernort des Buches ist dabei ein unabdingbares Moment einer fundamentalen Standortklärung. Das in der Pädagogik geltende Prinzip, die Rückfrage nach dem »Fragehorizont«[60] des Schülers bzw. nach seiner »altersspezifischen Erkenntnishaltung«[61] als Teil der didaktischen Reflexion anzusehen, ist auch für eine Theorie des Katechismus von Bedeutung. Sie zwingt eine theologische Didaktik dazu, einerseits die sachlogische Struktur des Gegenstandes zu bedenken, zugleich jedoch nach den anthropologischen Bedingungen seiner Zugänglichkeit zu fragen. Die Beachtung dieses Grundsatzes verbietet es, Schule, Familie und Gemeinde — wie es im jüngsten Katechismus geschieht[62] — als gemeinsame Lernorte eines Glaubensbuches zu verstehen und damit unterschiedliche Lernbereiche methodisch gleich zu behandeln.

c) Die Frage nach dem Offenbarungsbegriff im Rahmen einer Theologie des Katechismus. Konkret gefragt: Ist Offenbarung zuerst die Summe theologischer Sätze, die in ihrer durch Ursprung und Überlieferung geprägten Form ihre systematische Darstellung in einem Katechismus finden? Ist sie die geschichtliche Selbstaussage Gottes an die Welt, so daß diese Welt und die Lebensgeschichte des einzelnen im Lichte des Glaubens auszulegen sind? Liefert die Tradition als solche schon die Begrifflichkeit für die Darstellung theologischer Aussagen oder unterliegt das Verstehen von Glaubensinhalten der sprachlich verfaßten Wirklichkeit des Menschen und seiner Geschichte? Schließlich: Bedeutet die Identität des Glaubens ein Wiederholen bisheriger Aussagen oder ist die Befindlichkeit des Menschen selbst ein theologischer Ort seiner Identität? Führt — abschließend gefragt — der Verflechtungszusammenhang von Situation und Tradition zur »Beschränkung auf das Gefragte und Vermittelbare«[62a] oder besitzt die Offenbarung ihr eigenes Recht, weil ihr Wesen an ihrem Ursprung erkennbar ist: göttlich verbürgtes Wort?

5.4.2 Didaktik

Kam die Katechese unter dem Primat der Theologie dazu, den Stellenwert der Didaktik lediglich im Sinne einer »Abbildungsdidaktik«[63] zu erfassen, indem sie die dogmatische Denkform zur Norm ihrer Glaubenslogik machte, so gab es gleichzeitig Strömungen, einen solchen Ansatz von der Theorie eines künftigen Religionsbuches aufzubrechen und den pädagogischen Sachanspruch in der revidierten Fassung angemessen zur Geltung zu bringen. Diese Absicht sprach sich darin aus, daß man die Konturen eines neuen Glaubensbuches entwickelte und sie der bisherigen Form des Katechismus gegenüberstellte: »Wir brauchen ein Buch, das zu Kindern von 11 Jahren anders redet, als zu 14jährigen. Wir brauchen ein Buch, das sich nicht in steifer Feierlichkeit gibt und so am konkreten Leben

der Schüler vorbeiredet. Ein solches konkurrenzfähiges Glaubensbuch mit Texten aller Art, vom Kirchenväterzitat bis zum Gedicht aus der modernen Literatur, mit Tabellen und Statistiken, mit Liedern und graphischen Darstellungen, mit aktuellen Fotos und Beispielgeschichten aus unserer Welt, — das ist es, was wir brauchen.«[64] Liest man die vorstehenden Aussagen auf ihren pädagogischen Sinn bzw. ihre didaktische Absicht hin, so wird der Unterschied zwischen einem so verstandenen Religionsbuch und der herkömmlichen Katechismusauffassung recht deutlich. Er betrifft sowohl die Aufgabenstellung als auch den Ansatz des Buches und liegt zuerst darin, daß man bei dem skizzierten Modell nicht im voraus theologisch auf den Hörer hin denkt, vielmehr dessen erfahrbare Welt zum Material der Glaubensfrage macht. Demzufolge verändert sich die Vermittlungsform theologischer Aussagen dahingehend, daß der Unterricht das Offenbarungswissen weniger von einer »Didaktik der Lehre«[65] aus entfaltet, als es aus dem Lebenszusammenhang des Schülers heraus darstellt. In dieser Hinsicht erweist sich die an den Umrissen eines künftigen Religionsbuches ablesbare Didaktik als Versuch, die Einsichten der hermeneutischen Theologie in den Religionsunterricht zu übersetzen.

Die aus der Analyse konziliarer Theologie gewonnene Erkenntnis, das Erfahrungswissen des Menschen enthalte »durchaus auch der Offenbarung selbst eigene Strukturen, sofern diese Offenbarung sich aussagt im menschlichen Selbstverständnis und Weltverständnis«[66], hat dabei nicht nur einen erkenntniskritischen Wert in bezug auf ein orthodoxes Dogmenverständnis, sondern ist zugleich jene Basis, von der aus die Beziehung von Theologie und Didaktik neu interpretierbar ist. Dies ist dort möglich, wo die Dogmatik selbst die Rolle des erkennenden Subjekts im Prozeß der Verstehbarmachung theologischer Aussagen erkennt und die Didaktik dazu nötigt, im Sinne eines hermeneutischen Interesses der Beziehung von Glaube und Lebenswirklichkeit nachzugehen. Die Konsequenzen solcher Gedanken für eine Theorie des Katechismus sind offenkundig; sie zwingen die Katechese dazu, die Glaubenssätze theologisch auf die Lebenssituation hin auszulegen sowie die Inhalte des Glaubensbuches didaktisch im Blick auf die Erfahrungsfelder des Schülers zu formulieren. Über eine Umarbeitung dogmatischer Begriffe in kindgemäße Verstehensformen hinaus ist damit gemeint, die Glaubensinhalte in die Verstehenssituation des Schülers hinein zu übersetzen und sie in der »Sprache unserer Zeit«[67] darzustellen.

So ist es zu verstehen, daß die Verfasser in Abwendung von bisherigen Vorstellungen in den Sprach- und Erfahrungsformen des Schülers differenzieren und die Verkündigungsaussagen auf dessen Altersstufe hin auszulegen suchen. Damit wird der Sachanspruch des Glaubensbuches nicht ausgehöhlt, gegenüber einer rein dogmatischen Begründung katechetischer Inhalte jedoch der Versuch gemacht, das Lernwissen entsprechend der subjektiven Lebenserfahrung des einzelnen auszulegen. Für das Verhältnis von Dogmatik und Didaktik bedeutet dies, daß man die

Grenze des theologischen Prinzips erkennt und dessen absolute Gültigkeit auf ein Maß zurückzuführen sucht, das sich an der Bewußtseinslage und der Situation des Hörenden orientiert. Wenn damit noch nicht die Lösung der Inhaltsfrage gelang, so gilt doch festzuhalten, daß man die Bedeutung dieses Problems im Rahmen der vorgegebenen Fragestellung sah und das Eigenrecht pädagogischer Fragen anerkannte. Auch darin zeigt sich noch einmal das wachsende Bewußtsein für die Bedeutung der didaktischen Frage, als gerade eine bildungstheoretische Pädagogik im Zusammenhang der Zugänglichkeit des Gegenstandes ausdrücklich nach der Altersentsprechung der Lehrinhalte fragt: »Der Sinngehalt des Gegenstandes muß für den Schüler nach seinem jeweiligen Entwicklungs- und Bildungsstand grundsätzlich erfaßbar sein.«[68] Wenn sich ein solcher Ansatz gemäß den Auflagen in der endgültigen Fassung nicht durchsetzen konnte, so hat die Darstellung gezeigt, daß den Bearbeitern durchaus keine Fortschreibung des alten Katechismus vorschwebte, sondern eine Revision, die Botschaft und Hörer in neuer Weise sah, indem sie den pädagogischen Fragen einen eigenen Stellenwert zusprach und in der Lebenswirklichkeit ein »didaktisches Prinzip«[69] erkannte.

5.5 Struktur des Arbeitsbuches

Fanden diese Vorstellungen im überarbeiteten Katechismus nur ansatzweise ihren Niederschlag, da die dogmatische Denkweise systembildend blieb, so überrascht es nicht, wenn auch die bisherigen Formalstufen in die revidierte Fassung eingingen. Sie bestätigen noch einmal den Funktionszusammenhang von Dogmatik und Didaktik in der Weise, daß sie entsprechend der bisherigen Katechismustradition die theologischen Inhalte in Gestalt eines Lehrwissens vermitteln und die Bewegungsrichtung von Botschaft und Hörer aus einem offenbarungstheologischen Verständnis heraus entwerfen. Das Arbeitsbuch übernimmt das geltende Formalstufenschema, das der KKBD zu einem methodischen Grundinstrument gemacht hatte, versucht aber, zu einer beweglicheren Handhabung zu kommen und die Erfahrungssituation des Schülers stärker zu berücksichtigen. »Der Lehrer kann mit dem Vortext als ›Stundenstart‹ der Katechese beginnen; er kann mit dem ›Vor‹-Text die Stunde abschließen, er kann den Vortext mitten im Unterricht als Quelle, als Belegstelle aus Geschichte und Gegenwart, als bestätigende oder kontrastierende Aussage innerkirchlicher oder außerkirchlicher Gewährsmänner beiziehen.«[70] Läßt sich dieses Vorhaben nur an wenigen Texten durchführen, so ist hier der Versuch gemacht, die Funktion des Eingangstextes nicht auf ein starres Schema festzuschreiben, sondern ihn dem Stundenverlauf entsprechend einzusetzen. Insbesondere der Vortext des 1. Kapitels kann als gelungener Versuch gelten, die Glaubensfrage aus der Lebenssituation heraus zu entwickeln und die Gottesfrage mit der Sinnfrage zu verbinden: »Die Menschen suchen und fragen. Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Wozu leben wir? Jeder fragt: Wie kann ich glücklich werden? Was für einen Sinn hat das ganze Leben?«[71]

Indem dieser Text phänomenologisch vorgeht, gelingt eine anthropologische Wende, die üblicherweise in einem Katechismus nicht anzutreffen ist. Sie besteht darin, die Selbstbefindlichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt der religiösen Frage zu machen und den Schüler dazu anzuregen, über sich selbst neu nachzudenken. Hier ist auch der Ort, von einer »offenen Katechese«[72] zu sprechen, die den Lernprozeß nicht dogmatisch durchplant, vielmehr die Fragen des Schülers aufnimmt und die Suche nach Antworten nicht unter den Zwang eines theologischen Bescheidwissens stellt. Allerdings ist eine solche offene Katechese mehr ein didaktisches Postulat, als daß dieser Ansatz für das Buch strukturbildend würde, denn mit der Beibehaltung des bisherigen Aufbaus blieb »die bisherige Grundkonzeption des Katechismus im wesentlichen erhalten.«[73] Unter den gegebenen Umständen blieben daher nur Ansätze einer Reform, die die ursprüngliche Absicht der Verfasser widerspiegeln und nach deren Verständnis die Richtung eines künftigen Religionsbuches vorzeichneten. Solche Ansätze finden sich zunächst darin, daß das Buch versucht, pädagogische Erkenntnisse aufzunehmen und zu offeneren Unterrichtsformen zu kommen. Diesem Zweck dienen — und hier liegt zweifellos ein Fortschritt gegenüber dem Katechismus von 1955 — die Arbeitsaufgaben zu Beginn der einzelnen Lehrstücke, die ansatzweise den Unterricht als Lernprozeß strukturieren und auf das Lerninteresse des Schülers eingehen. So finden sich beispielsweise zu Lst 16 folgende Arbeitsfragen[74]:

»1. Zeichnet, wie man sich im Altertum die Welt vorgestellt hat. Vergleicht dieses Weltbild mit dem, was wir heute vom Weltall wissen.
2. Sammelt Bilder, Berichte und Zahlen, aus denen ihr etwas erfahren könnt über das Alter der Erde, die Entwicklung des Lebens auf ihr, die Größe und die Struktur des Weltalls.
3. Sammelt Bilder, auf denen die Erschaffung der Welt dargestellt ist.
4. Gruppenaufgaben zum Thema ›Mensch‹:
   a) Sammelt Bilder aus der Vor- und Frühgeschichte eurer Heimat.
   b) Sammelt Bilder, aus denen man sieht, wie verschieden die Menschen sind (Rassen, Menschentypen, Persönlichkeiten . . .).
   c) Sammelt Bilder, Berichte und Zahlen, die zeigen, was Menschen leisten.
5. Sammelt Bilder, Berichte und Zahlen, die zeigen, wieviel Unglück und Unheil Menschen verschulden.«

Die genannten Arbeitsaufgaben machen deutlich, daß hier Lernen in einer neuen Weise verstanden wird. Es ist nicht das Zur-Kenntnis-Nehmen dogmatischer Inhalte oder das Nachsprechen eingeprägter Formeln, sondern zunächst ein bewußtseinsbildender Vorgang, der das eigene Vorwissen und die eigenen Kenntnisse auf einen bestimmten Lerngegenstand richtet und diesen aus einem Interesse zu erfassen sucht. Wie stark dabei ein neues Schöpfungsverständnis leitend ist, zeigt sich darin, daß man die Genesistexte — statt diese als Weltentstehungslehre zu verstehen — als Grundaussage über Welt und Mensch zu erschließen sucht. Gerade die

neuere Auslegung betont nachdrücklich den Kulturauftrag des Menschen und deutet die Gottesebenbildlichkeit aus dieser Absicht. Nach Gerhard v. Rad spricht die Priesterschrift in diesem Zusammenhang nicht davon, »worin die Gottesbildlichkeit besteht, als wozu sie gegeben ist. Von der Gabe selbst ist weniger die Rede als von der Aufgabe.«[75] Der Text des Arbeitsbuches vermeidet eine solche theologische Sprache, wie es überhaupt sein Ziel ist, den theologischen Inhalt weniger begrifflich als didaktisch zu übersetzen. In dieser Absicht geht es ihm darum, die Aussagen der Schöpfungsgeschichten an der Lebenswirklichkeit zu erhellen und erfahrungsbezogen zu deuten. Entsprechend dieser Aufgabenstellung wird einleitend (vgl. Frage 4c) danach gefragt, was die Menschen leisten und auf diese Weise versucht, Erfahrungen der Weltbemächtigung in der Gegenwart zu erschließen. Das Vorgehen zeigt, daß hier induktive Katechese keine Schablone bleibt, sondern — konsequent angewandt — Tradition und Situation verbinden und vermitteln kann. In die gleiche Richtung geht die Frage (vgl. 5) nach Unglück, Unheil und Schuld des Menschen. Auch hier vermeidet der revidierte Katechismus ein theoretisches Bescheidwissen, indem er versucht, statt eines »historisierenden Vokabulars«[76] Erfahrungen zu deuten und theologische Inhalte von der Gegenwart aus zu erschließen. Dabei sucht der Unterrichtsgang durch die Einbeziehung von Bildern und Berichten die Vielschichtigkeit von Lebenssituationen aufzudecken und sie nicht als Anwendungsmaterial zu verzwecken. In dieser Hinsicht ist sowohl theologisch wie didaktisch ein Fortschritt erreicht, indem der Unterricht jenen Gedanken aufnimmt, der bei Heinrich Roth als lernpsychologisches Interesse hervortritt: »Wie bringe ich den Gegenstand in den Fragehorizont des Kindes? Wie mache ich ihn für das Kind fragenswert? Wie mache ich den Gegenstand, der als Antwort auf eine Frage zustandekam, wieder zur Frage?«[77]

Die Ausführungen wären mißverstanden, wollte man aus ihnen den Schluß ziehen, als sei es dem Buch in allen Fällen gelungen, eine induktive Didaktik durchzuhalten, wie sich die bisherige Analyse ja ausschließlich auf die Arbeitsaufgaben bezieht und nicht auf den theologischen Lehrtext. Andererseits muß gesehen werden, daß das Glaubensbuch von 1969 neue Ansätze aufnimmt und zu einem offeneren und kindbezogeneren Lernen Anstöße gibt. In dieser Hinsicht versuchen die Arbeitstexte, zwischen dem Lehrinhalt und der Erfahrung des Schülers zu vermitteln. So finden sich unter der Kapitelüberschrift »Der Anspruch der Wahrheit« zu Lst 124 folgende Anweisungen[78]:

»1. Ihr habt Werbesprüche und Reklamebilder gesammelt (Seite 268, Aufgabe 1). — Welche findet ihr gut, welche geschmacklos? — Was preisen sie an? Was versprechen sie? Wo sind sie wahrhaftig? Wo übertreiben sie offensichtlich? Wo sind sie ausgesprochen unwahrhaftig? Worin liegt (in Wort, Bild, Farbe . . .) ihre Werbewirksamkeit? — Welche Funktion hat die Werbung im heutigen Wirtschaftsleben?

2. Welche Werbesprüche kennst du auswendig? Woher? Aufgrund welcher Reklame hast du dir schon einmal etwas gekauft? — Kann man Werbung machen für Gott? — Kennst du wirksame Werbung für gute Taten?
3. Was sind Vorurteile? Wie entstehen sie? Warum fallen so viele Leute darauf herein? Wie kann man sich davor schützen?
4. Viele Leute heißen Vereine, Parteien, Einrichtungen, Veranstaltungen gedankenlos gut oder lehnen sie ebenso gedankenlos ab, indem sie bloß nach Titel, Bezeichnung oder Etikett urteilen. — Nenne Beispiele. Was muß man tun, um zu einem richtigen Urteil zu kommen?
5. Wir haben oft mit Leuten zu tun, die durch ihre Kleidung, durch ihre Redeweise, ihr Auftreten, ihren Lebensstil anders erscheinen, als sie sind. — Nenne Beispiele.
6. Schreibt aus der Liste, die ihr zu Aufgabe 2 (Seite 268) angelegt habt, diejenigen Begriffe heraus, die zu diesem Lehrstück ›Menschen und Dinge richtig sehen‹ passen.
7. Man kann sich Illusionen machen, und man kann Phantasie haben — was ist der Unterschied?«

Wie das Zitat zeigt, versucht der Arbeitstext, die Inhalte des vorausgegangenen Lehrtextes schülergerecht aufzunehmen und in dessen Fragehorizont zu übersetzen. In dieser Weise dient die Reklame dazu, Sachbegriffe wie »Wahrheit« und »Vorurteil« zu erschließen und didaktisch so einzubringen, daß die Lebenswelt des Kindes zum Material des Lernprozesses wird. Es zeigt sich am vorliegenden Beispiel, daß das Buch durchaus ein Lernwissen an die Schüler vermittelt, dieses aber in den Arbeitstexten vom Schüler aus entfaltet und mit dessen Kenntnissen und Erfahrungen in Beziehung setzt. Durch ein solches Vorgehen ist sowohl eine begriffliche Abstraktheit vermieden als auch ein dogmatisches Bescheidwissen überwunden, bei dem Lernen zur Annahme vorentschiedener Sätze gerinnt: »Der Katechismus ist in der Weise abgefaßt, daß der Lehrer fragt und der Schüler antwortet. Solche Fragen zu stellen, wie der Katechismus sie enthält, ist der Katechet nur dann berechtigt, wenn er schon vorher das gelehrt hat, was er als Antwort erwartet.«[79] Gegenüber einer solchen Lehrform kommt der methodische Neuansatz des Arbeitsbuches darin zum Ausdruck, daß nicht gefragt wird, welche Vorurteile die Reklame enthält, so daß es nur darum ginge, eine Behauptung zu bestätigen; statt dessen soll der Schüler beurteilen, welche Argumente der Werbung als Falschaussage zu gelten haben. Damit wird deutlich, daß der Unterrichtsgang in dem Maße seine deduktive Struktur verliert, wie er die Erfahrungen des Schülers aufnimmt und sie in Form der Frage zur Sprache bringt: »Was preisen sie an? Was versprechen sie? Wo sind sie wahrhaftig? Wo übertreiben sie offensichtlich?«[80] Im Hinblick darauf gilt es, zwischen Mitteilung und Manipulation zu unterscheiden und den Unterschied zwischen Informations- und Wahrheitswert zu erkennen. Für die Methode des Unterrichts bedeutet dies, die Frage nach Wahrhaftigkeit auf Erkenntnis zu beziehen und nicht

als Gebot zu behandeln, das durch Einprägen verinnerlicht wird. So erschöpft sich der Unterricht nicht in einem Nachsprechen moralischer Regeln, sondern zielt darauf ab, im Zusammenhang erfahrbarer Wirklichkeit den Funktionswert ethischer Normen zu veranschaulichen. Indem dieses Ziel aus einem Frageinteresse heraus entwickelt wird und nicht auf dem Weg apodiktischer Anweisungen (Du mußt . . . du sollst . . . du darfst nicht . . . usw.), nimmt der Text Einsichten der Lernpsychologie auf, die darin bestehen, im Grad der Aufmerksamkeit »eines der wichtigsten Phänomene der Lernmotivierung« zu sehen und die Bedingungsvariablen ›Schüler‹ und ›Unterrichtsgestaltung‹[81] als didaktische Elemente des Lernprozesses zu betrachten. Auf einen anderen Aspekt hat Wolfgang Langer aufmerksam gemacht, wenn er die Funktion der Arbeitsaufgaben in der »Verbindung des Lehrgehaltes mit der Welterfahrung der Kinder«[82] sieht und darin noch einmal deutlich macht, worin sich das Arbeitsbuch von seinen Vorgängern unterscheidet.

Zusammenfassung: Das Arbeitsbuch »glauben — leben — handeln« versteht sich selbst als Übergang zwischen dem bisherigen Katechismus und einem künftigen Religionsbuch. Es folgt in seinem Lehrteil durchgehend einer dogmatisch argumentierenden Theologie, die das Offenbarungswissen als Kerygma vorlegt und vom Glauben auf den Schüler hin denkt. Entsteht auf diese Weise ein geschlossener Begründungszusammenhang, so versucht das Buch, diese Klammer in den Vortexten und in den Arbeitstexten aufzubrechen und die Lebenswirklichkeit des Schülers zu einem didaktischen Ort zu machen. Dadurch gelingt es im Ansatz, Lernen als Prozeß zu erschließen und die Fragesituation des Schülers pädagogisch aufzunehmen. Erst beiläufig wurde zu dem Stellenwert kategorialer Didaktik und der Bedeutung konziliarer Theologie etwas gesagt. Nach beidem gilt es deshalb, im folgenden zu fragen.

5.6 Bewertung des Arbeitsbuches

Die bisherige Stellungnahme hat die Kritik des Buches im Zusammenhang der katechetischen Zeitsituation formuliert. Wurde dieser Fragestellung anhand des Vor- und Arbeitstextes nachgegangen, so ist im folgenden danach zu fragen, ob dieses Buch in seinem Aufbau und Inhalt jene Erkenntnisvorgaben aufnimmt, die einerseits durch die pädagogische Wende der Katechese, andererseits durch das II. Vatikanische Konzil gegeben waren. Ansatzpunkt für eine kritische Betrachtung sind jene Richtlinien, die für die Bearbeitung maßgebend waren:

»Die Ergebnisse des Konzils müssen eingearbeitet werden.
Die gesicherten Erkenntnisse der theologischen Diskussion mögen berücksichtigt werden.

Die einzelnen Lehrstücke sollen neu formuliert werden, unter Zurücknahme der schwierigen, unkindlichen Begrifflichkeit.
Als Merksätze sollen vordringlich Texte aus der Heiligen Schrift verwendet werden.«[83]

Die vorstehenden Sätze machen deutlich, daß das Ordnungsprinzip des Katechismus von 1955 auch für die überarbeitete Fassung maßgeblich ist. Infolgedessen werden die Inhalte aus der Systematik des Faches abgeleitet und in ihrer sprachlichen Fassung auf die Verständnisfähigkeit des Schülers hin formuliert. Hatte das Konzil einen Wandel in der Denkweise eingeleitet, indem es Theologie und Anthropologie, Botschaft und Welt in ihrer Beziehung erkannte, so erweist sich dieser Wandel im Arbeitsbuch im wesentlichen darin, daß es mit »Beibehaltung des Aufbaus«[84] das Einteilungsschema klassischer Dogmatik übernimmt, deren Inhalte hingegen vom Hörer der Botschaft aus neu zu formulieren sucht. So ergibt eine Gegenüberstellung der Titel für die vier Hauptstücke zwischen dem Katechismus von 1955 und seiner revidierten Fassung folgendes Bild:

Bisherige Fassung: (KKBD)	**Neue Fassung: (GLH)**
Von Gott und unserer Erlösung	I. Unser Heil von Gott
Von der Kirche und den Sakramenten	II. Wir leben im Volke Gottes
Vom Leben nach den Geboten	III. Der Christ in der Welt
Von den letzten Dingen	IV. Der Weg zur Vollendung

Damit ist noch keine anthropologische Wende in der Katechese eingeleitet, doch sind Ansätze erkennbar, das Dogma aus der Verstehenssituation des Hörers heraus zu formulieren. Dementsprechend zeigt sich bei Durchsicht des Buches einerseits das Fortbestehen einer theologischen Klischeesprache wie »Gott lenkt die Welt. Er weiß das Böse durch das Gute zu überwinden«[85], oder »Am Ende der Tage wird die erlöste Schöpfung dem Herrn, ihrem Gott, lobsingen«[86], andererseits der Versuch, theologische Inhalte in die Lebenssituation des Kindes umzusprechen: »Wohin Gottes Botschaft dringt und wo Menschen sie annehmen, wird ein Stück der Welt neu«[87], oder »Gottes Botschaft hat uns erreicht . . . Im Glauben haben wir sie angenommen, im Leben suchen wir sie zu beantworten.«[88]

5.6.1 Kritische Anmerkungen von seiten der Didaktik

Wichtiger als solche Einzelnachweise, die Licht und Schatten des revidierten Katechismus erkennbar machen, ist die Grundfrage nach dem didaktischen Ort des Buches als ganzem. Versteht man dabei den Begriff der Didaktik als Theorie der Bildungsinhalte — also im geisteswissenschaftlichen Sinn —, wird deutlich, daß das Buch an dieser Fragestellung gemessen hinter dem katechetischen Erkenntnisstand zurückbleibt. Wie die Aus-

führungen unter 5.2 zeigten, hatte Bruno Dreher seinerzeit der Glaubensunterweisung, nachdem deren »anthropologisches Vakuum«[89] offenkundig geworden war, die pädagogische Frage gestellt und in diesem Zusammenhang auf den Stellenwert der didaktischen Analyse für eine künftige Katechismustheorie hingewiesen. Dabei waren seine Anmerkungen um so grundlegender, als die Anfrage nicht vom Didaktikverständnis der Berliner Schule gestellt wurde — so daß sie die Katechismuskatechese genötigt hätte, über die anthropologischen Bedingungen des Lernprozesses und das gesellschaftliche Umfeld des Unterrichts neu nachzudenken —, sondern vom bildungstheoretischen Ansatz Klafkis aus vorgebracht wurde. Das damit aufgeworfene Grundproblem hatte dieser ebenso eindeutig wie überzeitlich in Form der didaktischen Rückfrage sichtbar gemacht: »Welche Gehalte sind für die Erschließung der Sinn- und Sachwirklichkeit des jungen Menschen in unserer Zeit und des jungen Menschen für diese seine Wirklichkeit wesentlich?«[90] Damit war die alleinige Rechtfertigung des Lehrstoffes aus der Tradition abgewiesen, weil nach dem Verständnis geisteswissenschaftlicher Didaktik erst der Sachanspruch des Faches und die Lebenssituation des Schülers einen pädagogischen Begründungszusammenhang konstituieren. Wird die didaktische Frage in dieser Form gestellt, bleibt das Arbeitsbuch die Antwort darauf schuldig, da es die Auswahl der Lehrinhalte ausschließlich unter dem Maßstab des eigenen Faches, nicht aber vom Schüler aus im Blick auf dessen Gegenwart und Zukunft vornimmt. Die Folge davon ist die Begründung katechetischer Inhalte aus diesen selbst heraus sowie deren Anhäufung nach Art einer vollständigen Lehre[91], die das Prinzip des Exemplarischen dem Anspruch dogmatischer Vollständigkeit opfert und die didaktische Frage von theologischen Normen aus entscheidet.

Man würde die Beziehung von Theologie und Didaktik nur vordergründig erfassen, sähe man nicht im Hintergrund eine Offenbarungsvorstellung am Werk, die der didaktischen Frage erst ihren Ort anweist. Die Rückfrage nach dem Offenbarungsbegriff ist dabei um so dringlicher, als hinter jedem religionspädagogischen Ansatz — und so auch hinter dem des Glaubensbuches — die Frage nach dem Verständnis von Offenbarung jene Grundfrage bildet, die »letztlich das Ganze der pädagogischen und didaktischen Zielsetzungen steuert und strukturiert.«[92] Unter dieser Voraussetzung macht die Entscheidung, »alte Ordnungsprinzipien am Leben zu halten«[93], einerseits auf den theologischen Ursprung didaktischer Normen aufmerksam, zum andern liefert sie den Hinweis dafür, das dogmatische Prinzip seinerseits am Begriff der Offenbarung zu klären. Denn es ergibt sich von selbst, daß die Vermittlung eines Lehrwissens als Ziel des Glaubensunterrichts nur von einer Theologie aus möglich und naheliegend ist, für die das dogmatische Element selbst strukturbildend ist. Wie die Ausführungen zum I. Vatikanum zeigten, verstand eine apologetische Theologie Offenbarung vorrangig als Lehre, den Glauben seinerseits als ein System von Wahrheiten, die jeder Eigenerfahrung des Menschen vorausgehen und aus dieser nicht ableitbar sind. Dem entsprach, daß die subjektiven Glaubens-

motive im Katechismus hinter dem objektiven Aufweis der Möglichkeit von Offenbarung so weit zurücktraten, daß ihre Bedeutung innerhalb eines autoritativen Begründungssystems bis zur Unkenntlichkeit verblaßte: »Glauben heißt für wahr halten, was und weil es Gott geoffenbart hat, wenngleich wir es mit unserem Verstande nicht begreifen.«[94] Suchte die verkündigungstheologische Wende gegenüber einem solchen Glaubensverständnis die Heilsbedeutung der christlichen Botschaft wieder zur Geltung zu bringen, so erwies sich ihr Ansatz auf Dauer als nicht ausreichend, die traditionelle Denk- und Darstellungsform der systematischen Theologie aufzubrechen. Die religionsdidaktische Umsetzung des geltenden Offenbarungsmodells durch die Katechese führte daher zwangsläufig dazu, bei aller kerygmatischen Vertiefung primär den dogmatischen Charakter des Glaubens zu betonen und die Selbständigkeit religiöser Inhalte als »spezifische Differenz des Christlichen«[95] gegen jede anthropologische Auflösung oder Vermittlung zu verteidigen. So entstand eine Glaubenslogik, deren hermeneutische Struktur im wesentlichen auch für das Arbeitsbuch bestimmend blieb. Sie lag darin, daß Glaube und Wirklichkeit in dem Maße auseinandertraten, wie Offenbarung und geschichtlich erfahrenes Menschsein unter Berufung auf ein sich selbst begründendes Kerygma nicht vermittelt wurden. Von hier aus überrascht es nicht, wenn der Katechismus von 1969 zwar eine Öffnung zur Erfahrung einleitet, solcher Erfahrung aber insgesamt nur den Stellenwert einer »Erschließungssituation für die biblischen und kirchlichen Traditionsstoffe«[96] zubilligen konnte.

Damit scheitert der Versuch, die theologische Klammer grenzüberschreitend zur Pädagogik hin zu öffnen und den Begriff der Induktion nicht nur methodisch zu verstehen (um danach die Formalstufen durchzubilden), sondern ihn als Grundbegriff eines Unterrichts anzusehen, der die Auswahl der Inhalte und deren Ort im Schnittpunkt von Dogmatik und Didaktik denkt. Da eine solche Betrachtung für den revidierten Katechismus weithin bedeutungslos bleibt, folgt das Buch in seinem Lehrteil eindeutig dem bisherigen Katechismusverständnis, indem es die Glaubenswahrheiten ausnahmslos aus der Überlieferung übernimmt und damit jene Funktion des Religionsbuches fortsetzt, die bis in die jüngste Vergangenheit bestimmend blieb: »Der Katechismus war bis in die Gegenwart hinein Grundlage und Zeugnis einer fast ausschließlich an der Übermittlung der Glaubenslehre, des entfalteten und geordneten depositum fidei interessierten Unterweisung.«[97] Wird in dieser Weise die Offenbarungstradition zur alleinigen Norm für die Auswahl und die Begründung der Lehrtexte, kommt es mit innerer Notwendigkeit zum Überhang der Dogmatik vor der Didaktik und damit zur Verkennung jenes didaktischen Prinzips, das bei Bruno Dreher die zunehmende Verselbständigung katechetischer Inhalte und den damit verbundenen Erfahrungsverlust verhindern sollte: die Lebenswirklichkeit des Kindes.

5.6.2 Kritische Anmerkungen von seiten der Theologie

Es bleibt abschließend zu fragen, inwieweit die Theologie des Konzils ihren Niederschlag im Arbeitsbuch gefunden hat. Diese Frage zu stellen bedeutet nicht, jedes theologische Einzelthema in der überarbeiteten Katechismusfassung zu behandeln[98], sondern besagt, den Grundansatz des Buches von seiten der Theologie kritisch zu betrachten. Als entscheidend erweist sich dabei jenes Verhältnis von Glaube und Welt, das an den Formalstufen ablesbar wird. Bekanntlich erfolgte der Methodengang in der Weise, daß nach der Phase der Hinführung (KKBD: Anschauungstext; GLH: Vortext) die Glaubensinhalte durch den Lehrtext vermittelt wurden, an den sich der Beitext (KKBD. Für mein Leben; GLH: Arbeitstext) anschloß. Liest man dieses Formalstufenschema unter der Frage, welche Beziehung von Botschaft und Erfahrung sich an ihm abbildet, und das heißt, in welchem Maße die »Zeichen der Zeit«[99] in den Verkündigungsansatz eingehen, so zeigt sich, daß diese Frage im System einer dogmatisch argumentierenden Theologie kaum aufkommt. Sie wird zwar nicht verdrängt, gerät aber in jene Randzone (auch des Bewußtseins), die das Verhältnis von Glaube und erlebter Wirklichkeit nur unter dem Aspekt des »Einstiegs« bzw. der » Anwendung« zu begreifen vermag. Nach diesem Modell werden Glaubenssituation und Lebenssituation kaum gegenseitig erschlossen bzw. verdeutlicht, sondern nur aneinandergereiht: die Einleitungsphase führt zu den Offenbarungswahrheiten hin, die Anwendungsphase sucht diese auf das Leben zu beziehen. Vergleicht man diesen Ansatz mit den Aussagen des Konzils, so ist die Differenz in der Denkweise unverkennbar. Sie besteht darin, daß das II. Vatikanum die Beziehung des Evangeliums zur Zeit bzw. das Verhältnis von Kirche und Welt von einem neuen hermeneutischen Ansatz aus entwickelt. Dieser besteht darin, daß die Welt ihre hergebrachte Funktion als Anwendungsobjekt theologischer Sätze verliert und nun selbst als locus theologicus in Erscheinung tritt: »Die Welt ist nicht nur der Zielort, sondern schon der Fundort des Evangeliums; sie gehört konstitutiv in das Ereignis des Evangeliums selbst hinein.«[100] Entsprechend einer solchen Zielsetzung, der es darum geht, Glaube und Gegenwart kritisch zu vermitteln und in der Geschichtlichkeit des Menschen »ein Wesenskonstitutiv der Offenbarung«[101] zu erkennen, ist jede dogmatische Theologie nach ihrer hermeneutischen Leistungsfähigkeit gefragt und jede Katechese darauf verpflichtet, das Verhältnis von Kirche und Welt didaktisch aufzuarbeiten. Gerade hier besteht ein Defizit, das schon in der katechetischen Literatur vor Herausgabe des Arbeitsbuches auffällt. Zwar liest man aus den Texten des Konzils eine »Anthropozentrik der Weltauffassung«[102] (findet ein Erziehungsverständnis am Werk, das auf die »Weckung und Förderung der Entscheidungsfähigkeit«[103] bedacht ist, erkennt künftige Aufgaben durch Analyse bisheriger Vorstellungen, indem man sieht, daß der im Religionsunterricht verwandte Offenbarungsbegriff »häufig noch auf der Linie des Lehrhaften«[104] bleibt), im ganzen aber versteht man die Konzilsaussagen zu sehr aus der eigenen Fragestellung und deutet sie nicht als

Anfrage an das eigene Bewußtsein. So wird der Wandel der Denkform nur unzureichend in die Katechese übersetzt, der Zusammenhang von Dogmatik und Hermeneutik nicht bis in eine theologische Didaktik zu Ende gedacht.

Die Folgen davon sind am Ansatz des Arbeitsbuches erkennbar. Es interpretiert die Lehrsätze im Sinne eines Vorwissens aus der Offenbarung heraus, nicht aber unter jener Fragestellung, wie sie die Konstitution » Über die Kirche in der Welt von heute« thematisiert. Der Grund dafür liegt darin, daß die Katechese die Konzilsaussagen vorwiegend pastoral liest und kaum deren erkenntniskritische Bedeutung für den eigenen Verkündigungsansatz wahrnimmt. So kommt es bezeichnenderweise dazu — und niemandem war dies mehr bewußt als den Verfassern —, den Zusammenhang von Glaube und Welt nur an den Rändern (Vortext/Arbeitstext) zu sehen und die Arbeitsanleitungen zu verstehen als »Anstöße, die . . . hinausweisen in die Welt.«[105] Das Konzil hatte hier weiter gedacht und ein Verkündigungsverständnis entwickelt, das die Welt- und Lebenssituation als jenen Horizont verstand, in den hinein das Glaubenswissen ursprünglich und nicht erst nachträglich auszulegen sei. Folglich hatte eine katechetische Didaktik die Aufgabe, die Glaubensfrage aus den Fragen der Welt heraus verstehbar zu machen und ihre Inhalte als Antworten auf die Probleme der Zeit darzustellen.

Die Absicht einer solchen Hermeneutik, die Welt als »Materie der Kirche«[106] zu verstehen und an diesem Prinzip die Glaubenslogik zu bilden, war jener Punkt, von dem aus sich der Ort einer religiösen Didaktik neu bestimmen ließ. Dieser Grundsatz verlangte schon im Ursprung, die Frage nach der Beziehung von Glaubensinhalt und Lebenssituation als einen Erkenntnis- und Auslegungszusammenhang anzusehen, der es gebot, die Aussagen der Überlieferung und die Erfahrungen der Gegenwart gegenseitig zu vermitteln und kritisch zu klären. Das Arbeitsbuch bleibt hinter einer solchen Hermeneutik in dem Maße zurück, wie die Katechese ihrerseits damit beschäftigt war, den Zeitwandel zu erkennen und nach den didaktischen Konsequenzen des Weltbegriffs zu fragen. Dieser schmolz die Antwort des Glaubens nicht auf ein Profanwissen ein, änderte aber den Stellenwert der Gegenwartserfahrung im Sinne einer neu erkannten Beziehung von Evangelium und Welt. Der Wandel lag darin, daß das Konzil die Welt als eine Vorgabe für die Verkündigung des Wortes sah und sie unter einem Aspekt betrachtete, der für jede nachkonziliare Glaubensdidaktik konstitutiv ist: Die Welt besitzt »selbst eine hermeneutische Funktion.« [107]

5.6.3 Kritische Anmerkungen zu den Formalstufen

5.6.3.1 Der Ort der Formalstufen

Von diesem neuen Verkündigungsansatz des Konzils aus erscheint die Übernahme der bisherigen Formalstufen als Tribut an eine Theologie, die

sich der Bedeutung der hermeneutischen Frage erst ansatzweise bewußt ist und den ursprünglichen Zusammenhang zwischen der Glaubensaussage und »der jeweiligen geistigen Situation« [108] noch nicht so weit aufgehellt hat, daß sie für die katechetische Theorie eine neue Ortsanweisung bedeutet hätte. Das dadurch entstehende Defizit verlängerte sich in der nachkonziliaren Phase dadurch, daß die Katechese zwar die Einsichten des Konzils in ihren eigenen Gegenstandsbereich einzuarbeiten begann, allerdings wie gesagt aus ihrem Verkündigungsverständnis heraus las und damit deren religionsdidaktischen Wert nicht einholte. Dieser Sprung gelang deshalb nicht, weil sich der wissenschaftstheoretische Ort des Glaubensunterrichts durch alle Wandlungen hindurch im Grunde nicht geändert hatte und die Katechese trotz der vollzogenen Öffnung zur Pädagogik ihre kerygmatische Struktur behielt. Kennzeichnend für die katechetische Standortfindung ist der Hinweis darauf, daß die Unterweisung ihrem Ursprung nach im Glauben geschieht und von dieser didaktischen Vorentscheidung aus die Form des Unterrichts entwickelt wird. Verkündigende Katechese weist ihre Adressaten »vollmächtig auf Zusagen und Ansprüche hin, ... weil Offenbarung ergangen ist und in der Glaubensüberzeugung der Kirche faßbar wird.«[109] Aus dieser Sicht erklärt sich, warum die Katechetik in der christlichen Glaubenserziehung ihr Materialobjekt findet und ihr religionsdidaktisches Bewußtsein aus ihrem Wesensverständnis heraus erklärt. Es ist daher nur konsequent, sie wissenschaftstheoretisch als Teilbereich der Praktischen Theologie anzusehen und ihr Aufgabengebiet auszulegen als Beschäftigung »mit einem elementaren und durchgängigen, also unverzichtbaren Wesensvollzug der Kirche, der christlichen Gläubigkeit.«[110] Dem entspricht, wenn die religiöse Unterweisung der eigenen Selbstbegründung zufolge ihre Inhalte aus einer vorgängigen Glaubensentscheidung heraus interpretiert und alle Aussagen vor einem Bekenntnishintergrund formuliert. Offenbarung, Glaubensüberzeugung, Kirche und Gläubigkeit sind jene Stichwörter, die dieses Selbstverständnis zum Ausdruck bringen und verdeutlichen, weshalb solcher Unterricht in der Schule nicht »über Religion«[111] spricht, sondern in den Glauben einführt, da er aus dem Glauben heraus geschieht.

Erst vor diesem Hintergrund wird der didaktische Ort der Formalstufen erkennbar und aus dem Zusammenhang heraus verstehbar. In dieser Hinsicht bilden die Formalstufen auf der Methodenebene noch einmal das religionsdidaktische Selbstverständnis der Glaubensunterweisung ab und unterliegen damit jenem Ableitungszusammenhang von Dogmatik und Didaktik, der für die Katechese maßgebend ist. Wie eng dieser Zusammenhang zwischen dem Wesensverständnis der Katechese und ihrem Methodenansatz ist, erhellt schon aus der wortgeschichtlichen Herkunft des Katechismusbegriffs selbst; denn ›Katechismus‹ ist zunächst und ursprünglich jene an der Glaubensformel orientierte Katechese, die ihren Ort im Leben der Gemeinde hat. Dementsprechend steht die Einführung in das Bekenntnis der Kirche »nicht am Ende, sondern schon am Anfang des Glaubensweges.«[112] Dieser Satz gewinnt den Stellenwert eines zentralen Prinzips,

das methodisch den Schüler am Portal der Kirche abholt, inhaltlich das Kerygma zum Schlüsselwort einer als Heilsbotschaft gedeuteten Verkündigung macht. Das eigene Bekenntnis ist also die didaktische Vorgabe für die Gestalt des Unterrichts, ist die theologische Vorleistung einer Glaubensdeutung, »in dem jede Frage ihren Ort hat; sie wird hier beantwortet aus dem Ganzen der Offenbarung und in der Interpretation der lebendigen Kirche.«[113] Damit ist sowohl der Ursprung als auch das Ankommen der Frage in jenen offenbarungstheologischen Zusammenhang gerückt, aus dem heraus die Katechese denkt und ihr Methodenbewußtsein entwickelt. Wo sie über die Beziehung zwischen Subjekt (Kind) und Objekt (Kerygma) nachdenkt, kann sie es nur nach Maßgabe eines Grundprinzips, das die Bewegungsrichtung durchgängig von der Botschaft auf den Hörer hin bestimmt.

In dieser Weise sind die Formalstufen nichts weiter als die instrumentale Verwendung eines offenbarungstheologisch ansetzenden Unterrichts, der seine Aufgabenstellung als »Einübung und Ausübung von Glauben außerhalb des sakralen Raumes«[114] interpretiert. Die Öffnung auf profandidaktische Unterrichtsformen geschieht dann auch im Arbeitsbuch im Ansatz, nicht aber im Grundsatz, denn die Katechese kann nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe den Vorrang der Offenbarungsnorm als Grundlage ihres methodischen Prinzips aufgeben. Ist dieser Gesichtspunkt richtungweisend, so werden mit dem Stellenzuwachs der pädagogischen Frage im überarbeiteten Katechismus die Formalstufen von jenem Methodenrigorismus befreit, der ihnen im KKBD unverkennbar anhaftete. Wirkte sich hier die Münchener Methode »auf die Anlage des ganzen Buches und der einzelnen Lektionen aus«[115], so entspricht der Ansatz des Arbeitsbuches mehr dem Gedanken, das Formalstufenprinzip dürfe nicht »im Sinne eines starren Schemas verstanden werden.«[116] Diesem Ziel dienen die Arbeitsaufgaben wie der Vortext als auch die Befragungen anderer Personen zu einem bestimmten Themen- bzw. Problembereich. Von da aus wird der einseitig deduktive Ansatz des KKBD immer wieder gebrochen zugunsten einer Unterrichtsform, die den Schüler nach Durchnahme des Lehrtextes nicht der Lebenswirklichkeit überläßt, sondern versucht, diese selbst in den Unterricht hineinzuholen und damit Einbruchstellen gegen jede durchgeplante Steuerung des Lernprozesses zu schaffen. Andererseits folgen auch die Formalstufen von 1969 jenem Grundsatz einer katechetischen Unterrichtslehre, der das Methodenverständnis der Glaubenskatechese gegenüber profandidaktischen Ansätzen abhebt, insofern die Methode als »äußere Form für die Verkündigung und Aufnahme der Heilsbotschaft« [117] verstanden wird.

5.6.3.2 Die Grenze der Formalstufen

Geht verkündigender Unterricht unter dieser Voraussetzung von einem Bekenntniskontext aus, so muß er auch den Gebrauch der Methode von diesem Ansatz aus denken, d. h. die Katechese vermittelt das Kerygma im Rahmen ihrer verkündigungstheologischen Selbstdeutung und sieht in dieser Weise den Schüler und seine Fragen in einem Glaubenshorizont, der jeder Lebenserfahrung vorausliegt. Ein solcher Begründungszusammenhang zwischen Gegenstandsbewußtsein und Methodenverständnis läßt nur im Ansatz Korrekturen zu, im übrigen setzen die Formalstufen des Arbeitsbuches jene Abbildungsfunktion fort, die sich aus der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Didaktik ergibt.[118] Mit dem Aufbrechen zur Welterfahrung, wie es ansatzweise in den Vortexten, den Arbeitsaufgaben und den Befragungen geschieht, ist dann jene äußerste Grenze erreicht, die ein als Verkündigung verstandener Unterricht zulassen kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Aufgrund seiner Aufgabenstellung denkt er vom Anspruch des Glaubens aus und thematisiert demzufolge auch die Methodenfrage unter dieser Voraussetzung. Daraus folgt, daß die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt immer schon unter dem Primat des Kerygmas geschieht, auch dort, wo die Katechese im Zuge ihrer Entwicklung nach dem Einbruch pädagogischen Denkens die Frage nach der Zueignungsweise neu aufnimmt und sich »nun wieder des methodischen Problems annimmt.«[119] Auch hier bleibt es dabei, daß das ursprüngliche Methodenschema der Münchener durch die Zeit hindurch abgewandelt, nicht aber vor der Zeit bzw. angesichts der hermeneutischen Erkenntnisse des Konzils neu durchdacht wird. So ist der Methodenfortschritt des Arbeitsbuches unverkennbar, letztlich jedoch nicht durchgreifend, denn für eine Katechese im Dienst am Glauben sind die Formalstufen ein »bleibender, richtiger Ansatz . . ., auch wenn nun die Vertiefung nicht mehr nur auf Begriffe, sondern . . . auf das Kerygma hinsteuert.«[120]

Ein solcher Unterrichtsansatz, der die Formalstufen als Methodeninstrument verwendet, muß spätestens in dem Augenblick scheitern, als die hermeneutische Basis für deren Verwendbarkeit geschwunden ist, und das heißt, als Glaubensbewußtsein und Zeitbewußtsein nicht mehr deckungsgleich sind, sondern mit der Tendenz zunehmender Entfremdung auseinandertreten. Mit dem Wandel der erkenntnislogischen Voraussetzungen, die darin bestehen, daß der Atheismus als das »irritierend Andere«[121] die bisherige Glaubenssicherheit erschüttert, entsteht notwendigerweise ein Vakuum, das auch das Arbeitsbuch bei aller Öffnung zur Lebenserfahrung des Schülers nicht auszufüllen vermag. Dies gelingt deshalb nicht, weil die Katechese ihre Themen weiterhin aus dem eigenen Sachgebiet bezieht, nicht aber aus dem Frageverständnis des Schülers heraus entwickelt und in seine Selbsterfahrungsfelder hinein übersetzt. Der Grund dieses Vorgehens liegt darin, daß sich die Katechese ihrer eigenen Wahrheit über die Tradition vergewissert und vom Anspruch des Kerygmas aus ihr religionsdidaktisches Profil bildet. Infolgedessen wird die in der Kirche erfahrbare

gegenwärtige Glaubensnorm christlicher Überlieferung wegweisend und maßgebend für die ganze Unterrichtsanlage, m. a. W. das historisch Ursprüngliche ist auch didaktisch das erste. In dem Augenblick jedoch, wo die hermeneutische Grundlage der Tradition als Verstehens- und Verständigungsbasis zerbricht, wo deren Aussagewert angesichts eines kritischen Gegenwartsbewußtseins, für das Gott vorwiegend »in der Form der Frage«[122] anwesend ist, seine normative Geltung verliert, schwindet auch die Tragfähigkeit einer auf solchen Prinzipien aufbauenden katechetischen Theorie, die einerseits an ihrer mangelnden Vereinbarkeit mit den Grundsätzen kategorialer Didaktik leidet, darüber hinaus — und dies ist wesentlicher — von einem Glaubensbezug ausgeht, dessen Vorhandensein die unabdingbare Voraussetzung für die Verwendungsmöglichkeit und die didaktische Leistungsfähigkeit der Formalstufen ist. Wo der Graben zwischen der Gegenwartssituation und dem von der Katechese vorausgesetzten Glaubensbewußtsein so tiefgreifend ist, daß das Wort von der Entchristlichung der Gesellschaft, von der »kleinen Herde« in der »Diaspora der Heiden«[123], mehr als nur ein Schlagwort ist, reichen daher Anleihen bei der Pädagogik — wie sie das Arbeitsbuch vornimmt — nicht mehr aus, die ohnehin nur als Korrekturen innerhalb des katechetischen Selbstbewußtseins durchschlagen. Der Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Didaktik ist zu fundamental, als daß er nicht die Grundlagen der Katechese betroffen und so die Frage nach der didaktischen Brauchbarkeit ihrer Methoden herausgefordert hätte. Wo solche Methoden nur abgewandelt, im Grunde aber nach dem Prinzip, die »Ordnung des Kerygmas« sei die »Ordnung der Offenbarung«[124], gebildet und gegen das Bewußtsein der Zeit fortgeschrieben werden, insofern sie eine Schule voraussetzten, die »gewohnt war, ihre inhaltliche Erfüllung allein in der Münze des Glaubens entgegenzunehmen«[125], büßen sie ihren Funktionswert ein und können auch Lernprozesse nicht mehr zureichend vermitteln. Die Folgen davon sind im Arbeitsbuch gegenüber dem Katechismus von 1955 zwar gemindert, doch nicht beseitigt, denn sie liegen im Systemansatz der Katechese selbst und führen dort in eine Sackgasse, wo der Bruch zwischen dem Kerygma und dem Zeitverständnis religionsdidaktisch nicht aufgearbeitet wird. Der Mangel, in der natürlichen Gotteserkenntnis eine »cognitio pädagogica«[126] zu sehen, führt dann zwangsläufig zu jenen Folgeerscheinungen, von denen das Arbeitsbuch weithin gekennzeichnet ist: der Verselbständigung von Glaubensinhalten, die nur mechanisch in der Gegenwart wiederholt, nicht aber nach dem Verständnis des Konzils mit der Zeiterfahrung gespiegelt werden. So ist nicht nur die Frage nach den Lerninhalten ohne Rücksicht auf den Schüler entschieden, sondern in gleicher Weise die Methode betroffen, deren Abbildungsfunktion im Dienste und unter dem Anspruch der Verkündigung die Katechese dazu führt, das Unterrichts- und Lernfeld vom Dogma aus zu betrachten und deshalb ihr Lehrverfahren »deduktiv unter der Norm der Offenbarung (zu) reflektieren.«[127]

5.7 Überblick

Damit ist der Zeitpunkt gekommen, Bilanz zu ziehen und nach Art einer Rückblende den Ertrag der Katechismusdiskussion im Blick auf eine künftige Entwicklung des Glaubensbuches festzuhalten. Allerdings geht es an dieser Stelle weniger um eine Zusammenfassung des Gesagten, was im nächsten Kapitel geschieht, als um die Freilegung jener grundlegenden Motive, die mit innerer Notwendigkeit die Grenzen des kerygmatischen Prinzips offenlegen und eine künftige Glaubenslogik dazu zwingen, von einem neuen Ansatz aus zu denken. Die Selbstvergewisserung geschieht in weiterführender Absicht, indem sie noch einmal in den Ursprung des kerygmatischen Denkens zurückführt und die Einbuße seiner Leistungsfähigkeit an einem ursprünglichen Prinzip aufzuweisen unternimmt.

Daß dieses Prinzip theologischer Natur ist, ergibt sich aus dem historischen Selbstanspruch, mit dem die kerygmatische Wende gegenüber der bisherigen Tradition auftrat.[128] Der in diesem Zusammenhang formulierte Fundamentalsatz: »Kennen müssen wir die Theologie, verkünden aber das κηρυγμα, die Frohe Botschaft«[129], liefert den entscheidenden Ansatz, die Krise des katechetischen Denkens aus seinen theologischen Wurzeln zu erklären, die dort sichtbar werden, wo das Verhältnis von Kerygma und Dogma den Stellenwert eines hermeneutischen Schlüsselprinzips gewann. Erwies sich dieses Prinzip am Anfang als geeignet, das kerygmatische Defizit einer Katechese zu überwinden, die im Geheimnis nur eine Wahrheit erkennen konnte, »welche die Vernunft gänzlich übersteigt . . . und die wir glauben, weil Gott sie geoffenbart hat«[130], weshalb das Mysterium vorweg als defiziente Form des Wissens erschien[131], so barg dieser Grundsatz einen Mangel in sich, der sich auf pädagogischem Feld als didaktischer Leistungsverlust erkennbar machte. Das im Zuge der wissenschaftstheoretischen Selbstklärung formulierte Postulat, Katechese sei etwas anderes »als popularisierte Schultheologie«[132], vermochte zwar die nachhaltigsten Folgen einer sterilen Dogmatik zu beseitigen, zwang aber dem katechetischen Denken eine Betrachtungsform auf, die die Kraft des spekulativen Denkens zum eigenen Nachteil unterschätzte und daran zuletzt scheiterte. Es zeigte sich nämlich, daß die dogmatische Theologie im Verlauf der Zeit zusehends ein hermeneutisches Bewußtsein entwickelte und eine Glaubenslogik bildete, die (in exemplarischer Gestalt bei Karl Rahner) das kerygmatische Prinzip in der Theologie keineswegs preisgab, im Gegenteil, den »Überhang des Kerygmatischen«[133] gegenüber der dogmatischen Spekulation anerkannte, zugleich aber in Form der transzendentalen Fragestellung nach der Verstehbarkeit und Zugänglichkeit theologischer Sätze fragte. Wo diese Synthese des Denkens zwischen der kerygmatischen Grundform der Theologie und ihrer glaubensvermittelnden Intelligibilität in die Verkündigung nicht eindrang, entging diese infolgedessen jener Spannung zwischen der »ewigen Wahrheit ihres Fundamentes und der Zeitsituation«[134], die dazu nötigt, die Glaubensinhalte entsprechend den Erkenntnisbedingungen des Hörenden zu vermitteln.

Die Folgen davon waren ebenso zwangsläufig wie unerbittlich und bleiben auch für den überarbeiteten Katechismus bestehen. Die Einsicht in die »Sprachverwirrung«[135] katechetischer Aussagen war zunächst Ausdruck einer selbstkritischen Besinnung, an der es den Bearbeitern nie fehlte, seinem Ergebnis nach aber nur die äußere Aufgipfelung einer Glaubenslogik, die sowohl ihre Aussageform als auch ihr didaktisches Bewußtsein vom Begriff des Kerygmas ableitete. Hermeneutisch war diese Entscheidung mehr als folgenreich, denn es zeigte sich, daß sich die Katechese damit in jenes Gebäude einschloß, aus dem sie die Bearbeiter des Arbeitsbuches durch pädagogische Anleihen zu befreien suchten. Dieser Versuch brachte Entlastung, konnte aber die grundsätzlichen Aporien nicht lösen, da das Glaubensdenken auch hier aus dem Ursprung des Kerygmas heraus erfolgte und es damit versäumte, jene Erkenntnis der dogmatischen Theologie didaktisch zu übersetzen, die darin lag, »die Offenbarungswirklichkeit selbst nach ihrer inneren Verständlichkeit zu erhellen.«[136] Der Nachweis dessen war kaum von einer Katechese zu erwarten, die sich auf die »Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Verkündigung gegenüber der wissenschaftlichen Theologie«[137] berief und diesen Satz zum Grundprinzip ihres Denkens erklärte. Der Sprung in die heutige Zeit gelang dann auch nur unvollständig, weil jenes fundamentaltheologische Interesse fehlte, das diesen Sprung allererst ermöglicht hätte. So weist der didaktische Mangel des Buches auf jenes theologische Ursprungsprinzip zurück, das die Fragen des Menschen immer schon im Kerygma aufgehoben sah, noch bevor es dieselben vernommen hatte. Als Folge davon trat das theologische Wort in weithin entstellter Gestalt dem Hörer entgegen, indem es sich diesem gegenüber verselbständigte und zum Schluß zu der Einsicht nötigte, die dazu zwingt, die heutige Theologie nach ihrer didaktischen Leistungsfähigkeit zu befragen: »Es ist eine Tatsache, daß wir von der Generation, die heranwächst, nicht mehr verstanden werden.«[138]

5.8 Ergebnisse

Das Arbeitsbuch »glauben—leben—handeln« bedeutet gegenüber dem Katechismus von 1955 pädagogisch wie didaktisch einen Fortschritt. Dieser zeigt sich zunächst darin, daß die Neufassung die Formalstufen als Methodenschema übernimmt, diese aber auf eine offenere Unterrichtsplanung hin anlegt. Insbesondere die Vor- und Arbeitstexte brechen durch ihren Erfahrungsbezug und ihren Frageansatz den üblichen Frontalunterricht auf und gelangen über einen Lernbegriff hinaus, der den Erwerb von Erkenntnissen als mechanische Aneignung versteht. Was damit gemeint ist, ergibt sich aus folgenden Arbeitsimpulsen: »Erkläre die Bezeichnung«, »vergleiche den Text mit«, »schreibt einen Brief«, zu welchen Themen wißt ihr etwas zu sagen?«, »welche versteht ihr nicht?«[139] Vergleicht man diese Arbeitsanweisungen mit denen des KKBD, fällt auf, daß

das Glaubensbuch die Inhalte nicht mehr ausschließlich vom Dogma aus entfaltet, sondern den Schüler in neuer Weise in den Blick bekommt. Dieser Zielsetzung entspricht es, wenn neben Einzelarbeit Gruppenaufgaben in die Unterrichtsplanung eingehen und damit »Sozialformen des Unterrichts«[140] auch in einem Religionsbuch Platz finden.

Allerdings, und hier liegt die Grenze des Buches, gelten solche methodischen Anweisungen im Rahmen einer Vorentscheidung, die den Unterricht in der Schule zuerst als Katechese versteht. Damit ist grundsätzlich gesagt, daß das Buch seine Fragestellungen aus einem Verkündigungsansatz entwickelt und die religiöse Überlieferung offenbarungstheologisch auslegt, so daß »Mensch und Welt im Lichte dieser Glaubenserfahrung erscheinen.«[141] Im Hinblick darauf ist die Glaubenslogik des Katechismus von 1969 entworfen, seine theologische wie didaktische Argumentationsform gebildet. Sie kommt augenfällig in den Formalstufen zum Ausdruck, wenn vom Glauben auf das Leben gedacht und zum Schluß Handlungsanweisungen gegeben werden. So stehen Glaube und Leben in einer nachträglichen Beziehung, es entsteht die Vorstellung, als gehe der Glaube dem Leben voraus und als sei er in sich selbst eine feststehende Größe. Für ein katechetisches Verständnis von Unterricht mag eine solche Vorstellung problemlos sein, denn Katechese als Einweisung in den Glauben ist grundsätzlich »Unterweisung in der Kirche, von der Kirche, für die Kirche«[142] — auf Dauer aber gerät ein solcher Ansatz zunehmend in Widerspruch zur Zeit, da er von Bedingungen ausgeht, deren Selbstverständlichkeit und Gültigkeit zerbrochen ist. Der Eintritt der Krise wurde dann auch nur begrifflich wahrgenommen, wo man die Zeitsituation als »Diasporasituation«[143] verstand, doch kaum didaktisch in Richtung auf eine Glaubenslogik reflektiert, die Botschaft und Erfahrung vermittelte und die Verstehensvoraussetzungen des Hörers und dessen Lebenswirklichkeit zum Material der Glaubensaussagen machte.[144] In dieser Weise verfährt auch das Arbeitsbuch, wenn es den Glauben zwar auf die Lebenswirklichkeit des Schülers bezieht, diese aber nur in einem nachträglichen Zusammenhang mit dem Evangelium sieht und damit jene Vorgabe didaktisch nicht einholt, die darin bestand, die hermeneutische Aufgabe der dogmatischen Theologie zu erkennen und sie »als Übersetzung der Offenbarung« in den »heute vorgegebenen Verständnishorizont«[145] zu betrachten. So wird dem Hörer eine Botschaft verkündet, die oftmals entstellt ist, weil nicht erkennbar wird, was sie mit seinem Leben zu tun hat. Aufgrund der beschriebenen Verhältnisbestimmung von Glaube und Welt überrascht es nicht, wenn die Methode diesen Ansatz im wesentlichen fortführt und zuerst auf die Vermittlung eines Glaubenswissens abhebt. Bleibt sie damit weithin einer dogmatischen Theologie verpflichtet, so lassen sich andererseits die Unterschiede zum Katechismus von 1955 nicht übersehen. Sie liegen theologisch darin, daß der Glaube in der Sehweise des II. Vatikanischen Konzils in seiner personalen Struktur gesehen wird[146], didaktisch in der Wende von einem reinen Lehrbuch zu einem Arbeitsbuch. Wenn diese Wende noch nicht konsequent vollzogen ist, so deshalb, weil auch das Arbeits-

buch einem Verständnis von Unterricht verpflichtet ist, das diesen zuerst als religiöse Unterweisung versteht. Damit ist bei aller Öffnung zur Pädagogik durch den wissenschaftstheoretischen Ort der Katechese deren Selbstverständnis wie Methodenbewußtsein in jener Weise geprägt, die für eine katholische Pädagogik das Grundprinzip darstellte: »Die Methode der Theologie ist dadurch bestimmt, daß sie von der göttlichen Offenbarung als ihrem Objekt ausgeht.«[147]

Mit diesem Satz ist noch einmal der Rahmen beschrieben, in den sich die Funktionsbestimmung des neuen Katechismus einfügt. Sie ergibt sich aus den theoretischen Überlegungen der Verfasser — auch wenn diese nur als Kompromiß eingebracht werden konnten — wie aus der Anlage des Buches im Vergleich zu seinem Vorgänger. Was die Verfasser anbetrifft, waren ihre Vorstellungen dahin gegangen, im Schnittfeld von Theologie und Didaktik einen neuen Begründungsansatz für den Katechismus zu finden. Brachten sie dieses Anliegen dadurch zum Ausdruck, daß sie die Konzeption des Buches gegen das bisherige Katechismusverständnis abgrenzten, so zeigte der Weg zugleich die Richtung eines künftigen Glaubensbuches an. Kennzeichnend für die neue Zielsetzung war die Auffassung, »daß ein Kinderbuch keine Dogmatik im kleinen ist, ja gar nicht sein darf, das heißt, ein Schulbuch braucht nicht alle Fragen zu bringen, die in einem dogmatischen Lehrbuch stehen müssen.«[148] Damit wird die Bedeutung des theologischen Maßstabes nicht bestritten, zugleich aber die Grenze dieses Prinzips erkannt. Seine konsequente Entsprechung findet dieser Gedankengang darin, daß bei allen Gemeinsamkeiten zwischen dem Arbeitsbuch und dem Katechismus von 1955 zugleich der Unterschied zwischen beiden gesehen und von hier aus der Katechismus nicht länger als angewandte Dogmatik, als deren kerygmatische Kurzfassung verstanden wird. Wer diese Vorstellungen mit der überarbeiteten Fassung vergleicht, stellt bald fest, wie wenig sie im revidierten Katechismus verwirklicht sind. Mit der Maßgabe, die bisherigen Inhalte und den Aufbau zu übernehmen, blieb das theologische Übergewicht erhalten und ließ nur im sprachlichen und methodischen Bereich, bei den Vor- und Arbeitstexten, Korrekturen zu. Im ganzen wird die Funktion des Arbeitsbuches vom Dogma aus geklärt und entspricht damit dem Anspruch des Katechismus, der — mal stärker systematisch, mal verkündigungstheologisch ausgelegt — stets dies beinhaltete: »Ausdruck der kirchlichen Lehre und Anwendung aufs Kerygma zu sein.«[149]

II FORMEN THEOLOGISCHEN DENKENS IN DER GEGENWART

1. DOGMATISCHE THEOLOGIE ALS TRANSZENDENTALE ANTHROPOLOGIE: KARL RAHNER

»Dem Menschen von seinem jeweiligen epochalen Selbst- und Seinsverständnis her einen Zugang zur Glaubenswirklichkeit zu verschaffen, war immer Anliegen der Theologie, ja dieses Anliegen ist die eigentliche treibende Kraft der Theologie von Anfang an. —«*

Nach der Analyse bisheriger Katechismen sollen in diesem Teil der Arbeit im Durchgang durch die »anthropologisch gewendete« Theologie Karl Rahners bzw. durch die »politische« Theologie von Johann Baptist Metz Umrisse einer künftigen Katechismustheorie entwickelt werden. Der damit vorausgesetzte Zusammenhang von Dogmatik und Didaktik war schon bisher erkennbar, wenn nach dem Selbstverständnis der Katechese gefragt wurde, und er ist auch heute noch gegeben, wo nach dem Modell einer konvergenztheoretischen Argumentation der Religionsunterricht im Schnittpunkt von Theologie und Pädagogik begründet wird.[1] Trat dabei der Funktionswert theologischen Denkens in den letzten Jahren auffällig zugunsten einer pädagogischen Argumentation zurück, so zeigen die Arbeiten von H. Halbfas[2] und W. G. Esser[3] — ohne daß man den Ergebnissen dieser Arbeiten zustimmen muß — inwieweit gerade von einem theologischen Denkansatz aus Erkenntnisse für die Religionspädagogik zu gewinnen sind. Der gleiche Versuch in Bezug auf eine Katechismusdidaktik soll hier — im Vergleich mit den Entwürfen der Vergangenheit — nachgeholt werden.

Dabei ist hinsichtlich des methodischen Vorgehens zu Anfang auf folgendes hinzuweisen: Der Versuch, didaktische Einsichten aus der Theologie K. Rahners zu gewinnen, setzt die Kenntnis dieser Theologie voraus. Will man hier nicht ungebührlich vereinfachen, muß nach dem Ort dieser Theologie gefragt, der Ursprung seines theologischen Denkens ermittelt werden — denn das einzelne wird auch hier nur im Blick auf die Mitte verständlich. Dazu bedürfte es eines Durchgangs durch das Ganze dieser Theologie, was hier nicht möglich und von der Aufgabenstellung auch nicht erforderlich ist. Unter den Stichworten »Glaubensbegründung«, »Theologische Anthropologie« und »Offenbarung« kann nur das Wichtigste genannt und im Hinblick auf die spätere didaktische Auswertung in seinem inneren Zusammenhang dargestellt werden. Die gewählte Abfolge will also als Ordnungsprinzip verstanden sein, anhand von Leitbegriffen zentrale Inhalte aufzugreifen und zu untersuchen. Die offene Frage nach dem Ursprung

dieses theologischen Denkens[4] macht einmal mehr deutlich, wie schwierig es ist, Rahners Theologie im Sinne eines Systems zu fassen und ihre spekulative Breite auf den Begriff zu bringen. Die methodische Selbstbeschränkung nötigt daher dazu, auf vieles zu verweisen, was bei ihm selbst nachgelesen werden muß.[5]

1.1 Glaubensbegründung

1.1.1 Der Hörer des Wortes

Schon mit der Namensgebung seiner gleichnamigen Schrift aus dem Jahr 1941 bringt Rahner jenes Anliegen zum Ausdruck, das die Zielsetzung seiner Arbeit auf prägnante Weise umschreibt.[6] Ging es der traditionellen Fundamentaltheologie darum, im voraus zu jedem Hören das Ergangensein von Offenbarung einer kritischen Vernunft einsichtig zu machen, weshalb der Vorgang der Offenbarungsaneignung nur am Rande interessierte, so stellt Rahner in seinem religionsphilosophischen Werk ausdrücklich die Frage nach dem Hörer des Wortes. Das Offenbarungswort als solches setzt er voraus, so daß sich in gewisser Weise von einer Umkehr der bisherigen Methode sprechen läßt; denn Rahners Erkenntnisinteresse zielt nicht auf das Ergehen, sondern auf das Verstehen ergangener Offenbarung. Schon hier wird eine Absicht erkennbar, die sich durch sein gesamtes Werk als Leitmotiv hindurchzieht und an immer neuen Fragestellungen erprobt wird. Das zentrale Problem der Beglaubigung theologischer Wahrheit soll durch eine metaphysische Analyse des vernehmenden Subjekts gelöst und damit der bisherige Beweisgang traditioneller Apologetik[7] von einem neuen Ansatz aus geleistet werden. Am Ausgang dieses Denkens steht die Erkenntnis, daß die übliche Methode der Fundamentaltheologie unzureichend ist, da gewöhnlich kaum darüber nachgedacht wird, inwiefern der Mensch kraft seines geistigen Wesens für das Offenbarungswort »aufnahmefähig sein könne, wie also ein Raum dieses möglichen Wissens im Menschen zu seinem natürlichen Wesensbestand gehören könne.«[8] An diesem Satz wird exemplarisch deutlich, daß es Rahner in seiner Schrift um die Überwindung einer Vorstellung geht, die sein gesamtes Denken prägt und für die später zu behandelnde Theologie der Gnade grundlegend wird: der Vorstellung eines nur von außen (extrinsezistisch) gehörten Offenbarungswortes, für das es im menschlichen Selbstverständnis weder eine Entsprechung noch eine Empfänglichkeit gibt.

Infolgedessen ergeht das durch Offenbarung Gehörte durchgehend in Form einer Fremdmitteilung, deren Inhalt auf das natürliche Wissen aufgestockt erscheint. Wie aber kann — das ist die Fragestellung — Offenbarung so gedacht werden, daß die in ihr mitgeteilte Wahrheit in einem Entsprechungsverhältnis zu der Selbsterfahrung des Menschen steht und umgekehrt, wie muß der Mensch verstanden werden, damit ihm das göttliche Zusagewort im Sinne Blondels als Erfüllung seiner Wesensverfassung

begegnet? Ohne den einzelnen Denkschritten nachzugehen, sei die Richtung dieses Ansatzes stichwortartig genannt. Sie liegt darin, daß die Theologie bei der Frage der Glaubbarmachung übernatürlicher Wahrheit »gewöhnlich nur sehr obenhin das Verhältnis des Wissens der natürlichen Metaphysik über Gott zu den möglichen Inhalten einer Offenbarung bestimmt.«[9] Deshalb hat es den Anschein, als ob die geoffenbarten Geheimnisse sich als ein »neues Stück Wissen an das natürliche Wissen anreihten«[10], zum anderen erscheinen solche Sätze mit Berufung auf ihren übernatürlichen Inhalt als eine Mitteilung Gottes, von der nicht recht deutlich wird, inwiefern der Mensch kraft seines geistigen Wesens auf diese hingeordnet und somit zu ihrer Annahme befähigt und verpflichtet ist. Damit entsteht die Gefahr, daß das Unerwartete zugleich das Unverstandene ist, das so lange dunkel bleibt, als »nicht auch vom Menschen her das Verhältnis zwischen Offenbarungsinhalt und Erkenntnis des Menschen gesehen wird.«[11] Um einen solchen Offenbarungsextrinsezismus zu überwinden, muß der Mensch in der Weise verstanden werden, daß er das an ihn ergehende Wort zu hören vermag und in der Geschichte nach dieser Wahrheitszusage Ausschau hält. Im Ausgang von einer fundamentaltheologischen Anthropologie ist dann der Mensch in seinem Selbstverständnis so zu begreifen, daß er apriori »kraft seiner Wesensverfassung offen ist für einen solchen, ihm ›an sich‹ doch unzugänglichen Sachverhalt«[12] und auf diese Erfüllung seines Wissens gerade durch freie (und damit ungeschuldete) Offenbarung hingeordnet ist. Dies ist möglich, indem der menschliche Geist im Vorgriff über alle endlichen Erkenntnisgegenstände hinaus seine Verwiesenheit auf ein »esse absolutum«[13] erfährt. Denn in dem vorgreifenden Akt seines Daseins vergegenwärtigt sich an der Grenze der Erkenntnis jenes ›Mehr‹, durch das sich der Mensch in seine Endlichkeit distanziert weiß. Unser Wissen steht daher gleichsam vor dem apriorischen Horizont einer unthematischen Grundbefindlichkeit, die zwar nicht Gott auf die Weise einer gegenständlichen Erkenntnis dem Geist vorstellt oder zur unmittelbaren Gegebenheit bringt, ihn jedoch in der unbegrenzten Weite des Vorgriffs »immer und grundsätzlich mitbejaht.«[14] Durch eine solche Ontologie des transzendentalen Subjekts ist nach Rahner eine Glaubensbegründung erreicht, die die Aporien der bisherigen Theologie vermeidet, indem sie — ohne Offenbarung vom Menschen aus zu begründen — im Durchgang durch die apriorischen Strukturen des Subjekts die Hörbereitschaft für Offenbarung aus der Wesenseigentümlichkeit des Menschen entwickelt.

1.1.2 Die anthropologisch gewendete Dogmatik

1.1.2.1 Das transzendentaltheologische Motiv

Die Bemerkungen zur Religionsphilosophie waren skizzenhaft und keineswegs erschöpfend. Der methodischen Absicht dieser Untersuchung entsprechend konnten sie nur in Umrissen dargestellt, nicht aber noch einmal

kritisch betrachtet werden.[15] Sie haben indes schon gezeigt, daß die Frage der Glaubbarkeit theologischer Sätze nach Rahner erst dann beantwortet ist, wenn die notwendigen Bedingungen ihrer Erkenntnis im hörenden Subjekt selbst mitbedacht und von der Theologie thematisiert werden. Insofern ist der Mensch — und hier liegt ein wesentlicher Unterschied zur traditionellen Apologetik — nicht nur ein Objekt, sondern das Thema der Theologie, ohne damit das Maß für die Offenbarung zu sein. Diese fundamentale Gegebenheit zu übersehen, hieße Rahners Religionsphilosophie im Ursprung mißzuverstehen, denn dieser geht es nicht darum, Tatsächlichkeit und Möglichkeit ergangener Offenbarung philosophisch nachzuweisen und auf dem Wege des Denkens zu begründen, sondern die Möglichkeit des Hörenkönnens mit Hilfe einer metaphysischen Anthropologie zu begründen.

Hier ist zugleich der ursprüngliche Ort, Theologie und Anthropologie in ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu sehen und die Bedingungen zur Erkenntnis theologischer Wahrheit im Rahmen einer Transzendentaltheologie[16] zu bedenken. Die Notwendigkeit einer solchen theologischen Methode erhellt zunächst aus allgemein hermeneutischen Einsichten, weil die Frage nach dem Gegenstand einer Erkenntnis zugleich die Frage nach dem vernehmenden Subjekt selbst ist. Demzufolge ist das Grundverhältnis zwischen dem Erkennenden und dem erkannten Gegenstand immer schon dadurch geprägt, daß das geistige Subjekt jenen apriorischen Horizont liefert, innerhalb dessen sich der Vorgang der Wahrheitsaneignung vollzieht. Hatte schon die religionsphilosophische Erstschrift in der Frage der Glaubensbegründung auf dem Wege einer metaphysischen Analyse den Menschen zu verstehen gesucht als »Ort, in dem Gott sich so zeigt, daß er in seinem Offenbarungswort gehört zu werden vermag«[17], so führt die anthropologische Wende in der Theologie dieses Programm fort und vertieft es: »Ohne eine Ontologie des transzendentalen Subjekts bleibt eine Theologie der Gnade und damit die Theologie überhaupt in einer vor-theologischen Bildhaftigkeit stecken und kann den Ansatz einer transzendentalen Erfahrung nicht aufweisen, der heute unumgänglich ist, wenn die Theologie der Frage des heutigen Menschen standhalten soll, ob denn nicht die ganze Rede von ›Vergöttlichung‹, ›Sohnschaft‹, ›Einwohnung Gottes‹ usw. Begriffsdichtung und unnachweisbare Mythologie sei.«[18] Um diesen Satz zu verstehen, ist es angebracht, ihn vor der fundamentalen Frage nach der Möglichkeit der Glaubbarmachung religiöser Wahrheit zu lesen. Dabei ergeben sich im einzelnen folgende Motive:

a) transzendentaltheologisches Denken begreift nicht nur formal den Menschen als »Hörer des Wortes«, sondern fragt ursprünglich nach den Bedingungen des Vernehmens theologischer Inhalte im geistigen Subjekt.

b) transzendentaltheologisches Denken deutet den Menschen im Zusammenhang einer theologischen Anthropologie. Das bedeutet, es geht

vor der Thematisierung theologischer Inhalte davon aus, daß der Mensch von seinem Wesen als das »sich selbst verantwortende Subjekt vor Gott«[19] zu verstehen ist.

c) transzendentaltheologisches Denken fragt danach, wie von einem solchen Transzendenzbezug aus die theologischen Begriffe so auszulegen sind, daß sie für den heutigen Menschen nachvollziehbar sind.

Die Zielsetzung einer anthropologisch gewendeten Theologie besteht also darin, die bisherigen (objektivistischen) Aussagen der Dogmatik so zu formulieren, daß sie mit der (gnadenhaften) Subjekterfahrung des Menschen korrespondieren, oder — um es im Sinne Rahners zu sagen — ihr geht es darum, die bisherige Theologie existentialontologisch zu übersetzen. Daraus folgt, daß die Theologie ihre Sätze nicht einfach mit Hinweis auf deren göttlichen Ursprung behaupten kann; vielmehr hat sie im theologischen Subjekt jenen Ort aufzusuchen, von dem aus die einzelnen Offenbarungsaussagen »verständlich und assimilierbar«[20] werden. In dieser Weise wird deutlich, warum das fundamentaltheologische Motiv zu einem zentralen Strukturelement der Dogmatik wird. Es liegt dort, wo die dogmatische Theologie ausdrücklich den Anspruch der Offenbarung nicht nur aus dieser selbst heraus begründet, sondern im Durchgang durch die geschichtliche Erfahrung des Hörenden zu bewahrheiten sucht. Nach den vorgängigen Bedingungen der Erkenntnis im vernehmenden Subjekt zu fragen, ist dabei kein didaktisches Zugeständnis der Theologie, sondern ein hermeneutisches Prinzip, dem sich die Dogmatik im ganzen verpflichtet weiß. Indes darf das Verständnis der »ganzen dogmatischen Theologie als transzendentaler Anthropologie«[21] nicht dazu verleiten, jene Dialektik abzuschwächen oder aufzuheben, die zwischen dem Inhalt der Offenbarung und der Subjekterfahrung des Menschen besteht. Wenn es der Theologie nach Rahners religionsphilosophischer Schrift auferlegt ist, die Hörbarkeit der Offenbarung aus dem Wesen des Menschen heraus aufzuweisen und damit zu zeigen, daß es ein »inneres Verhältnis«[22] des Hörenden zur Offenbarungsaussage gibt, soll diese nach Art einer »Erfüllung seines Wissens«[23] an den Menschen ergehen, so bleibt trotz solcher Entsprechung auch für eine anthropologisch gewendete Dogmatik die Differenz zwischen dem subjektiven Daseinsverständnis und dem dogmatischen Gegenstand erhalten. Dies gilt, weil die transzendentale Methode die Theologie zwar dazu nötigt, unter den Voraussetzungen des Hörenden den Glaubensgegenstand zu behandeln, gleichzeitig aber daran festhält, daß die materiale Inhaltlichkeit des ausgesagten Gegenstandes sich nicht »adäquat aus den transzendentalen Bedingungen seiner Erkenntnis im Subjekt«[24] ableiten läßt. Damit ist gegenüber einer anthropologischen Reduktion theologischer Inhalte festgehalten, daß das Glaubenswort mehr ist als die Objektivation möglicher Selbsterfahrung, so daß es sich vom Menschen aus begründen ließe. Das Erkannte bleibt vielmehr immer das Zugesagte, es ergeht in Entsprechung zur Wesensverfassung des Hörers, aber das Gehörte ist nicht die Umschreibung dessen, was der Mensch im Durchgang seiner ge-

schichtlichen Selbsterfahrung wahrnimmt. Anthropologie wird also nicht zu einem Synonym für Theologie, schon gar nicht zu einem Ersatzwort, denn sosehr beide Begriffe aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig erklären, es bleibt bei aller wechselseitigen Entsprechung dabei, daß die theologische Wahrheitsaussage mehr enthält als »nur das in sich gleichgültige Material . . ., an dem das Subjekt sein eigenes apriorisches und notwendiges Wesen erfährt.«[25] Worin dieses Wesen des Menschen besteht, gilt es im folgenden darzustellen.

1.1.2.2 Das gnadentheologische Motiv

Die Darstellung des Verhältnisses von Theologie und Anthropologie bliebe unvollständig, würde sie nicht auf jenes hermeneutische Grundprinzip hin geklärt, das die Theologie Rahners wie keine andere prägt. Dabei zeigt sich, daß Rahner einerseits die Erkenntnisse der allgemeinen Hermeneutik in das theologische Denken übernimmt, wofür schon der Satz spricht, eine dogmatische Aussage habe »auch ein naturales Substrat, das eine solche Aussage in eine analoge Gleichartigkeit bringt zu den profanen Aussagen«[26], andererseits die Frage nach der Zugänglichkeit der Wahrheit ausdrücklich im Rahmen einer theologischen Hermeneutik behandelt. In diesem Sinne ist es bezeichnend, daß sich die Frage von Theologie und Anthropologie zuspitzt auf die Frage nach der Bedeutung der Gnade für eine theologische Behandlung der Verstehensfrage. Auch hier sind die Verweisungsbezüge zu Rahners religionsphilosophischem Denken offensichtlich; lieferte »Hörer des Wortes« im Zusammenhang einer metaphysischen Analyse den Nachweis, daß der Mensch »in seiner Geschichte Ausschau zu halten hat nach der möglichen Offenbarung . . . Gottes«[27], so daß Religionsphilosophie für Rahner ihrem Wesen nach als »fundamentaltheologische Anthropologie«[28] zu betreiben ist, so wird dieser Hörer im Zuge der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Anthropologie immer schon als »Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott hin«[29] begriffen. Dies besagt: Die anthropologisch gewendete Dogmatik setzt am Anfang ihres Denkens — und dies wird zum entscheidenden Prinzip ihrer hermeneutischen Methode — zumindest unthematisch ein gläubiges Bewußtsein voraus. Die philosophische Frage nach dem Vorverständnis wird so zur Frage nach dem Wesen des Menschen, dieses Wesen theologisch als »Verwiesenheit auf das Geheimnis«[30] beschrieben. Damit entsteht jene Zirkelstruktur des Verstehens, die für Rahners transzendentale Dogmatik kennzeichnend ist. Die Frage nach der Zugänglichkeit von Offenbarungsaussagen beantwortet sich nicht durch eine philosophisch eruierte Vorstruktur des Verstehens, sondern durch ein gnadentheologisch vermitteltes Vorverständnis des Menschen. Der jeder Zueignung theologischer Inhalte vorausgehende Aufweis »eines transzendentalen Horizontes im begnadigten Wesen des Menschen«[31] ist deshalb die unabdingbare Voraussetzung für eine existentialontologische Interpretation dogmatischer

Aussagen, er wird zum Schlüssel der Verstehensfrage. Die durch Gnade übernatürlich aufgelichtete Vernunft mag auf Verständnisschwierigkeiten theologischer Sätze stoßen, grundsätzlich aber befindet sich das vernehmende Subjekt innerhalb des theologischen Zirkels — also jenseits der Grenzen natürlicher Erkenntnis — und hat damit den alles entscheidenden Sprung zwischen einem naturalen Selbstverständnis und einem gläubigen Existenzverständnis schon hinter sich. Wie anders ließe sich sonst der Satz erklären und begründen, der Mensch sei »apriorisch von seinem faktischen (d. h. übernatürlich durch die Gnade erhobenen und finalisierten) Wesen aus auf einen ›absoluten Heilbringer‹ aus«[32] und jede Einführung des Hörers in den Glauben sei ein »Verstehenlassen dessen, was im Grunde des Daseins als Gnade . . . schon erfahren ist.«[33] Damit sind Anthropologie und Theologie im Begriff der Gnade gegenseitig vermittelt, Denken und Glauben in ein widerspruchsfreies Verhältnis überführt, insofern die Erkenntnisbewegung selbst schon unter einem theologischen Apriori geschieht, das ihr den entscheidenden Zugang zum Verständnis theologischer Sätze eröffnet. Rahners transzendentale Methode denkt also von einer Vorgabe aus, die sie einerseits auf dem Wege einer metaphysischen Interpretation des Geistes gewinnt (indem die Selbstbewegung über jeden Einzelgegenstand der Erkenntnis jene »unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott«[34] freilegt, die in der unbegrenzten Weite begriffsbildender Erkenntnis anschaulich wird), andererseits aus einem gnadentheologischen Vorverständnis begründet, insofern die methodische Rückfrage nach den Erkenntnisbedingungen schon aus einem vorausgesetzten Transzendenzbezug heraus geschieht.

Ob damit das Problem der Offenbarungszueignung gelöst ist, ob m. a. W. der garstig breite Graben Lessings für eine kritische Vernunft durch eine Ontologie des transzendentalen Subjekts überbrückt, der hermeneutische Knoten durch eine Theologie der Gnade entflochten ist, braucht an dieser Stelle nicht entschieden zu werden. Der übliche Hinweis jedenfalls, Theologie und Anthropologie seien seit Rahner keine Gegensätze mehr und man dürfe deshalb religionspädagogisch unbekümmert vom Menschen und seinen Problemen sprechen, verkürzt seine hermeneutische Dogmatik auf das Niveau einer gängigen Faustregel. Sie übersieht, daß Rahners dogmatische Theologie die Wende zum Subjekt im Zuge einer theologischen Anthropologie vollzieht und in diesem Zusammenhang, also »im Innern der Theologie«[35], eine transzendentale Rückfrage nach den Bedingungen der Erkenntnis theologischer Inhalte auf seiten des menschlichen Subjekts stellt. Die damit gegebene Verflechtung von Theozentrik und Anthropozentrik bedeutet — wie schon gesagt — keine gegenseitige Auflösung, doch sie erlaubt jene Wende, die es ermöglicht, die dogmatische Logik anthropologisch durchzubilden und die theologische Wahrheitsaussage dem Menschen als »notwendige Erfüllung«[36] seiner Wesensverfassung zu erschließen.

1.1.3 Die Frage nach einer heutigen Glaubensbegründung

Die vorausgehenden Anmerkungen zeigten schon im Ansatz ein hermeneutisches Methodenbewußtsein der Transzendentaltheologie, wenn diese von »genuin theologischen Fragestellungen her die apriorischen Bedingungen im glaubenden Subjekt für die Erkenntnis fundamentaler Glaubenswahrheiten thematisiert.«[37] In dieser Weise deutet sich bereits hier — um dies vorgreifend anzudeuten — ein neues Verhältnis von Dogmatik und Didaktik an, als die Dogmatik selbst die Frage nach den Erkenntnisbedingungen im Hörer stellt und davon ausgeht, daß solche vorgängigen Bedingungen des Hörenden »selbst schon über den Gegenstand, die Weise, die Methode und die Grenzen seiner Erkenntnis etwas implizieren und aussagen.«[38] Damit sind Dogmatik und Didaktik nicht dasselbe, doch hat sich die systematische Theologie nach Rahner ihrem Wesen nach als fundamentale Dogmatik zu begreifen und damit die Frage der Glaubensbegründung in neuer Weise anzugehen. Sie tut dies in Erkenntnis dessen, daß das bisherige Verfahren in der Fundamentaltheologie nicht ausreicht, insofern diese vor jeder Glaubenszustimmung das Ergangensein von Offenbarung im Aufweis ihrer Widerspruchslosigkeit zu den Erkenntnissen einer aufgeklärten Vernunft voraussetzt.

Damit wird der Glaubwürdigkeitsaufweis der von der Kirche verkündeten Glaubenssätze in »einer reinen Formalität«[39] geführt, ohne daß es gelänge, den Inhalt solcher Aussagen im Durchgang durch die gläubige Subjektivität des Hörenden zu begründen. Im Zuge einer solchen Glaubensbegründung wird der Hörer neuscholastischer Tradition zwangsläufig zum Anwendungsobjekt der Verkündigung, der doktrinäre Ton der Katechese nahezu unvermeidlich. Stellvertretend für andere Glaubensbücher formuliert Theodor Mönnichs in seinem Katechismus: »Das Wort glauben hat in der christlichen Lehre einen besonderen Sinn; es heißt: Gott Glauben schenken, oder: etwas fest für wahr halten, weil Gott es gesagt hat.«[40] Eine solchermaßen geleistete Begründung der Wahrheit ist heute mehr als fraglich, und zwar aus einem doppelten Grund. Einmal, weil sie dazu verleitet, die didaktische Frage auf das Problem der methodischen Zueignung zu verkürzen und damit den Begründungszusammenhang von Wahrheit (=Offenbarungswort) und Methode nur im Sinne einer Ableitung zu denken. Zum zweiten, weil ein solches Verfahren nicht leistet, was nach Rahner eine heutige Glaubensbegründung durchgängig aufzuweisen hat: dem Menschen deutlich zu machen, daß er aus mehr lebt, »als er sich selbst und anderen reflex sagen kann.«[41] Die entscheidende Wende einer solchen Glaubensbegründung gegenüber ihrer früheren Gestalt liegt — wie man erkennen kann — darin, daß sie nicht dem Leben vorausgeht, sondern von diesem ausgeht. Sie folgt keiner dogmatischen Methode, sie trägt keine praeambula fidei Lehre vor, die in nachträglich verdünnter Gestalt ihren Niederschlag in Glaubensbüchern findet, sondern nimmt jene Überzeugungsmotive auf, aus denen heraus Menschen Grundentscheidungen

ihres Lebens treffen. Der Satz, nirgends in der Existenz des Menschen hole die theoretische Reflexion »die ursprüngliche Tat des Lebens«[42] ein, vermag dabei die Grundform zu beschreiben, nach der eine heutige Fundamentaltheologie die Glaubbarkeit theologischer Inhalte zuerst aufweisen müßte. Wegweisend dafür ist jene phänomenologische Methode, die — statt bei der Vernunft als dem Ort der eigenen Selbstinterpretation einzusetzen — der Erkenntnis folgt, daß sich der Mensch seiner Grundüberzeugungen im Vollzug seines Lebens und nicht auf dem Wege einer theoretischen Analyse vergewissert. Damit zeigt sich sowohl auf dem Gebiet der Dogmatik als auch in der Frage der Glaubensbegründung eine auffallende Wende zum Menschen. Sie veranschaulicht indes nur noch einmal den Stellenwert des fundamentaltheologischen Motivs in Rahners Denken und weist es als Strukturprinzip seiner Theologie aus. Es kennzeichnet diese neue Form der Fundamentaltheologie, wenn sie den formalen Nachweis über das Ergangensein von Offenbarung für unzureichend hält und in Form der anthropologischen Wende nach der »Vollziehbarkeit der Glaubensinhalte«[43] fragt. Eine solche Vollzugsmöglichkeit ist nur dort gewährleistet, wo die Theologie die Offenbarungsaussagen — statt diese objektivistisch mißzuverstehen — aus ihrer Inhaltlichkeit heraus beglaubigt und den Wahrheitsanspruch dogmatischer Sätze vor dem Urteilsgewissen des Menschen glaubbar macht. Das bedeutet nicht die Auflösung der Glaubenssätze auf ein »naturalistisch interpretiertes religiöses Grundgefühl«[44], enthält aber die Anweisung, die Inhalte der Offenbarung im Zusammenhang des eigenen Lebensvollzuges bzw. der Weltbeziehung des Menschen auszulegen. In Bewahrheitung dieses Anliegens versteht die Theologie die Anthropologie als umgreifenden Ort ihrer Botschaft und hat deshalb ihre Aussagen so zu formulieren, »daß der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt.«[45]

Ein solches fundamentaltheologisches Interesse, das die Glaubensfrage an der Lebensfrage aufzuheilen sucht und die in der Lebensgeschichte erlebte Erfahrung zu jenem Ort macht, wo die Botschaft den Menschen erreicht, ist schon im Ursprung mißverstanden, wo dieses Interesse nur als ein theologisches Prinzip verstanden wird und nicht zu jenem Geheimnis hinführt, in das bei Rahner alle Theologie (und alle dogmatische Reflexion) mündet. Dieser Grundabsicht entsprechend erklärt sich das Gefälle in Rahners Theologie, deren Darstellungsgestalt zunächst durch eine transzendentalphilosophische Hermeneutik gekennzeichnet ist in der Absicht, aus einer »Ontologie der potentia oboedientialis für die freie Offenbarung Gottes«[46] dem Menschen das Hören dieser Offenbarung zu ermöglichen. Die spätere Wende weist der philosophischen Reflexion einen anderen Ort an, indem sie aus dem Ursprung der Theologie die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens stellt und die Erfahrung des Lebens zum Thema ihres Nachdenkens macht:

»Unser Dasein ist umfangen durch ein unsagbares Geheimnis, das wir Gott nennen. Wir können es aus unserem Alltagsbewußtsein verdrängen durch den Betrieb und die Geschäftigkeit unseres alltäglichen Lebens; wir können so das alles durchdringende Schweigen dieses Geheimnisses übertönen. Aber es ist da: als der eine umfassende, alles tragende Grund aller Wirklichkeit; als die umfassende Frage, wenn alle Einzelantworten schon gegeben sind; als das Ziel, auf das wir ausgreifen über alle Einzelziele und einzelnen Lebensgüter hinaus; als die Zukunft schlechthin, die über allen Einzelzielen hinausliegt und unser immer rastloses Streben in Gang hält; als die letzte Garantie dafür, daß es wirklich eine nicht mehr abwälzbare Verantwortung für unsere Freiheit gibt, der wir nicht durch eine Flucht in das Nichts davonlaufen können; als die eine Wahrheit, in der alle Einzelerkenntnisse ihre letzte Ordnung und Heimat haben; als die Verheißung dafür, daß die selbstlose Liebe nicht in Enttäuschung vergeht.

Dieses letzte Geheimnis im Grunde der Wirklichkeit und unseres Lebens ist namenlos, unumgreifbar, etwas, das wir nicht mehr unseren Begriffen und unseren Lebensrechnungen untertan machen können, das sich nur gibt, wenn wir uns ihm anbetend ergeben. Wir nennen es Gott. Aber dieser ›Name‹ ist nur die Erinnerung an den Namenlosen und Unbegreiflichen, an den lichten Abgrund, auf den unser Leben zustrebt, um in ihm entweder verlorenzugehen oder seine endgültige Erfüllung zu finden. Alle Wissenschaft, auch die modernste und gescheiteste, hat es immer mit einzelnem zu tun und verknüpft diese Einzelheiten untereinander, um sie im Betrieb des Lebens beherrschen zu können . . .«[47]

1.2 Theologische Anthropologie

1.2.1 Der Mensch

Schon in den bisherigen Ausführungen zur Glaubensbegründung war die Frage nach dem Subjekt der Glaubensbotschaft insofern gestellt, als es um die Möglichkeitsbedingungen auf seiten des Hörers für die Annahme von Offenbarung ging. Dabei ging die Rückfrage nach einer anthropologischen Entsprechung für die Glaubensaussage in der Selbsterfahrung des Menschen— wie die Untersuchung zeigte — vom Ansatz einer theologischen Anthropologie aus, und das heißt, der Mensch wurde »von ›Natur‹ her als das Wesen der Transzendenz zu Welt und zu Gott hin begriffen, so daß diese Bestimmung selbst, die mitten im Wesen des Menschen die Eröffnung auf alles Seiende hin bedeutet, von sich aus schon jede naiv anthropozentrische Engführung überwindet.«[48] Erst aus diesem Zusammenhang heraus gewinnt die Frage nach dem Menschen für die Theologie ihren eigentlichen Ort und wird zum Grundmotiv einer anthropologisch gewendeten Dogmatik.

Nach Rahner ist dabei der Mensch als Thema der Dogmatik kein regionaler Gegenstand, den die Theologie auch und zusätzlich behandelt, sondern eine theologische Anthropologie ist als »das Ganze der dogmatischen Theologie«[49] zu begreifen. Wenn daher die einzelnen anthropologischen Wissenschaften mit ihren Methoden Aussagen über den Menschen machen, so geschieht dies vom Ansatz und in den Grenzen der eigenen Standortgebundenheit, so daß die gewonnenen Erkenntnisse und Beobachtungen noch einmal ein regionales Vorkommnis am Menschen aufweisen, nicht aber den Menschen als ganzen zu beschreiben vermögen. Dies ist schon deshalb nicht möglich, weil die methodische Selbstbeschränkung jeder Wissenschaft nur eine partikulare Erkenntnis zuläßt, also nur das zu beobachten erlaubt, was diese Wissenschaften innerhalb ihrer Fragestellung und ihrer Erkenntnisweise untersuchen. Das so Erfahrbare steht demzufolge notwendig unter den wissenslogischen Voraussetzungen der analysierenden Wissenschaft selbst, die ihren Gegenstand mit den Mitteln und in den Grenzen ihrer eigenen Methodik behandelt und interpretiert. Dort aber, wo sich das Einzelphänomen gegen die Erkenntnismethode sperrt, weil der Gegenstand durch ein solches Verfahren nicht zugänglich ist, wo sich das zu befragende Objekt außerhalb der » funktionellen Zusammenhänge«[50] empirischer Feststellbarkeit befindet, erkennt jede Wissenschaft, daß ihre Ergebnisse — so legitim sie in sich sind — nicht das Ganze erfassen und daher in ihrer Partikularität auch nicht verallgemeinerbar sind. So beschränkt sich die Naturwissenschaft auf eine bestimmte Region feststellbarer Erscheinungen, »die in der Erfahrung des Menschen auftreten, eben auf das Gebiet jener Natur, in der es das Wiederholbare, das an einem beliebigen Raum-Zeitpunkt wiederholbare Experiment, das von vielen in gleicher Unmittelbarkeit Beobachtbare grundsätzlich gibt und soweit es ein solches gibt. Die Frage, ob es darüber hinaus Erfahrungen gebe, ist selbstverständlich keine Frage mehr, die von der Naturwissenschaft als solcher beantwortet werden kann.«[51] Die Tatsache, daß es Erfahrungen gibt, die sich einer empirischen Beobachtung und Erfassung entziehen, macht deutlich, weshalb naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht in eine höhere Wahrheit synthetisierbar sind. Diese Synthese wäre noch einmal die Summe aus beobachtbaren Einzelerscheinungen und unterläge als solche jenen wissenschaftsimmanenten Voraussetzungen, die ein objektives Denken macht, wenn es in methodischer Begrenzung den Bereich des Gegenständlichen nach dem Modell des Ursachenzusammenhangs untersucht. Das auf diese Weise Erkannte ist seiner Natur nach das Ergebnis einer Fragestellung, die sich für die Wahrheitsfrage als nicht zuständig erklärt und aus diesem Grunde nicht als die letzte und umfassende »Norm und Begründung menschlichen Erkennens«[52] gelten kann. Da jede Weltdeutung den Bereich des Feststellbaren auf eine freie Auslegung des Daseins überschreitet, bezieht auch religiöses Erkennen seine Rechtfertigung, Erlaubtheit und Methode aus einem Wirklichkeitsbereich, der weiter ist als das Feld gesetzmäßig kontrollierter Zusammenhänge und Abläufe. Infolgedessen hat die Glaubensfrage einen »existential früheren

Ursprungsort«[53] als die Naturwissenschaft. Sie ist nicht das Ergebnis einer theoretischen Analyse oder die nachträgliche Schlußfolgerung der pluralen Welterfahrungen des Menschen, sondern geht jedem Umgang mit der Welt voraus:

»Der weltbildende Mensch weiß, daß er in diesem seinem Weltbild endlich ist, d. h. daß das Endliche vor ihm steht auf dem Hintergrund einer unendlichen Weite des Fragens und der Möglichkeiten. Er verhält sich also nicht nur zum Gegebenen und zu dem im von ihm schon umgrenzten Feld unmittelbar Aufsuchbaren . . ., sondern zu dem, . . . was nicht dazu gehört, was fern bleibt, was Horizont, Hintergrund seiner Welt ist, was gerade als ungreifbar und ungegriffen die bleibende Endlichkeit und Geschichtlichkeit seiner Welt und ihres Bildes enthüllt. Das Unsagbare ist der Grund seines Sagens; das, von dem es kein Bild gibt, ist die Ermöglichung seines Weltbildes. Der objektive Urgrund aller Wirklichkeit, der nur anwest, indem er gerade nicht ein Stück unseres Weltbildes ist, und der das von uns aus wesentlich unerreichbare Woraufhin unserer weltbildenden Bewegung ist, ist, was wir Gott nennen.«[54]

Eine solche transzendentale Erfahrung ist nach Rahner keine Ableitung des Menschen aus seinem empirischen Weltwissen, statt dessen eine im Überstieg gegenständlicher Erkenntnis und jeder naturwissenschaftlichen Weltaussage wahrgenommene Erfahrung, die der menschlichen Existenzdeutung vorausgeht. Der Mensch holt also die Frage, die er selbst ist, nie ein und deckt sie durch ein objektives Erkenntniswissen nicht ab. Aus diesem Grund transzendiert die Glaubensaussage jede regionale Einzelerkenntnis auf eine universale Daseinsauslegung, die den Menschen auf sein Angerufensein und Verfügtsein, auf seine Verwiesenheit in das Geheimnis anspricht und damit namhaft macht, was wir bei aller weltbildenden Vernunft »im Grunde unseres personalen Selbstvollzugs immer schon von uns selber ungesagt wissen.«[55]

Diese unthematische Gegebenheitsweise des Geheimnisses ist eine ursprüngliche Erfahrung des Menschen, die in nachträglicher Reflexion nie adäquat aufgearbeitet wird. So bedeutet solche Reflexion immer eine nachfolgende Vergegenständlichung und ist darin der Versuch, eine vorgängige Erfahrung im Modus einer Aussage zu verbegrifflichen. Der formalisierte Begriff kann jedoch nur in der Art eines Hinweises das ursprüngliche Wissen verdeutlichen und zur Bewußtheit bringen; denn noch vor solcher Bewußtheit erfährt sich der Mensch in Selbsterkenntnis und Freiheit schon über das Erkennbare und darin Kategorialisierbare hinaus, indem er den einzelnen Gegenstand seiner Erkenntnis nach vorne übersteigt und sich darin als »unendliche Frage«[56] erfährt. Dabei kann die gesuchte Antwort nicht auf der Linie empirischer Erkenntnis liegen, denn dann wäre die Frage aus den Daten natürlichen Wissens beantwortbar, die Daseinsfrage auf das Maß objektivierbarer Einsicht zurückgeführt. Wo die Antwort daher gegeben wird, erscheint sie einerseits in Form einer Zusage, daß die Suche nach Wahrheit nicht ergebnislos ins Leere fällt, andererseits nach Art einer

unerwarteten Mitteilung, die sich aus der vorausgehenden Frage nicht ableiten läßt. Dies besagt, daß die Entsprechung zwischen der Frage des Menschen und dem Offenbarungswort dialektisch zu verstehen ist, sofern die Botschaft einerseits erscheint als die »wahre und letzte Antwort des Lebens«[57] und damit als die Erfüllung jener Bewegung, in der das geistige Subjekt jeden einzelnen Gegenstand fragend übersteigt, andererseits immer von außen auf den Menschen zukommt, also nur durch einen »Sprung in das ganz andere anbefohlen werden kann.«[58]

1.2.2 Der Gottmensch

Die skizzierte Darstellung der Theologie Rahners suchte zu zeigen, daß ihr von Beginn an jenes glaubensbegründende Motiv zu eigen ist, das an immer neuen Fragestellungen bewährt wird. Aus dieser Absicht heraus ging es in »Hörer des Wortes« darum, einen Offenbarungsextrinsezismus zu überwinden, indem nach den Bedingungen für das Ankommen des Wortes beim Menschen gefragt und die Möglichkeit seines Hörenkönnens durch eine theologische Analyse des erkennenden Subjekts aufgewiesen wurde. Im Verfolg dieser Zielsetzung suchte die religionsphilosophische Schrift die »vorausgesetzte Offenbarung in Korrelation zur philosophisch aufweisbaren Wesensverfassung des Menschen zu bringen«[59]; ähnlich suchte die transzendentaltheologische Wende der Dogmatik Theozentrik und Anthropozentrik als Ergänzungsbegriffe zu denken und nach dem Ort jeder theologischen Aussage im gläubigen Subjekt zu fragen. Dabei stand in beiden Fällen die Fragestellung schon im vorhinein vor einem offenbarungstheologischen Hintergrund. Die Frage nach dem Menschen und dem ihm zugewiesenen Ort in der Dogmatik war insofern mit der Theozentrik der Theologie vereinbar, als das »in der Anthropologie sich aussprechende Selbstverständnis des Menschen diesen versteht als den absolut und in allen Dimensionen auf das Geheimnis Verwiesenen.«[60] Erst aus diesem Zusammenhang heraus ist auch der Ort des Gottmenschen zu verstehen.

Ohne Rahners christologischen Entwurf im einzelnen zu erörtern[61], soll hier die Grundfigur dieses Denkens nachgezeichnet und aus dem bisherigen Zusammenhang dargestellt werden. Dabei erweist sich, daß auch die Christologie von jenem glaubensbegründenden Motiv entworfen ist, das Rahners Theologie als ganzer eignet. Ausgangspunkt für die christologische Frage ist jener erkenntnistheoretische Satz, der einen ersten Zugang zu diesem Denken eröffnet und zugleich auf dessen hermeneutische Absicht hinweist: »Finden und Behalten dessen, was dem Menschen in der Geschichte begegnet, kann man nur, wenn in der findenden und behaltenden Subjektivität des Menschen ein apriorisches Prinzip der Erwartung, des Suchens, der Hoffnung gegeben ist.«[62] Damit wird deutlich, daß Rahner seine Christologie aus jenem umfassenden Denkansatz heraus entwickelt,

den er als die transzendentale Seite der Dogmatik versteht, wenn er nach den Voraussetzungen für die Erkenntnis und den Vollzug der einzelnen Glaubensinhalte im vernehmenden Subjekt fragt. Aus dieser Zielsetzung heraus erklärt sich die Absicht, das Dogma im Zusammenhang der übrigen Subjekterfahrung des Menschen zu erhellen und auf diese Weise Zugangswege zu seinem Verständnis zu schaffen. Grundmotiv einer transzendentalen Christologie sind deshalb diejenigen Erfahrungen, »die der Mensch immer und unausweichlich und noch unter dem Modus des Protestes gegen sie macht und die in ihrer vordergründigen Unmittelbarkeit den Anspruch auf Absolutheit nicht erfüllen, den der Mensch dennoch ihnen gegenüber unausweichlich erhebt.«[63] In dieser Weise wird von vornherein versucht, die Christologie im Rahmen einer (theologischen) Anthropologie zu deuten und die Aussage des Dogmas an der übrigen Erfahrung des Lebens zu bewahrheiten.[64] Durch eine solche Methode wird das Dogma nicht aus den Einsichten, Erkenntnissen und Wahrnehmungen des Lebens abgeleitet oder aus diesen heraus begründet, andererseits der »Verdacht auf Mythologie«[65] gegenüber theologischen Sätzen durch eine Argumentation aus der Erfahrung des Hörenden zu entkräften versucht. Ausgangspunkt für einen Zugang der christologischen Frage ist deshalb nicht deren Ort im System der theologischen Wissenschaft, sondern jene Selbsterfahrung des Menschen, die ihn veranlaßt danach zu fragen, ob die in den Widersprüchen, Fragwürdigkeiten und Enttäuschungen aufbrechende Frage nach dem Geheimnis seines Lebens eine ewig offene Frage bleibt oder ob es auf diese Frage eine (end)gültige Antwort gibt. Diese im Verlauf der eigenen Lebensgeschichte und am gegenständlichen Material der Wirklichkeit gemachte Erfahrung nötigt dazu, die Geschichte als jenen Ort zu verstehen, wo die »universale Frage«[66], die der Mensch ist, beantwortet wird. Vom Ansatz einer solchen Phänomenologie der Erfahrung geschieht dann der Überstieg in die christologische Frage: Der Mensch hat die Pflicht, in der konkreten Geschichte danach Ausschau zu halten, ob ihm hier die »entscheidende Antwort Gottes« über sein Dasein »leibhaftig begegnet.«[67]

Dieser Gedankengang bleibt unverständlich, wenn man ihn nicht aus jenen Motiven heraus liest, die ihm zugrunde liegen. Im Sinne einer transzendentalen Fragestellung richtet Rahner die Rückfrage nach den Bedingungen der Vernehmbarkeit christologischer Aussagen. Dabei setzt er als Theologe voraus, daß das göttliche Zusagewort in Jesus Christus ergangen ist, so daß es nicht um den Versuch geht, diesen Glaubenssatz mit Hilfe einer transzendentalen Logik spekulativ einsichtig zu machen. Was im Rahmen einer metaphysischen Anthropologie aufweisbar ist, kann nur die Offenheit des Menschen für diese endgültige Antwort sein, nicht aber der Nachweis, daß die gesuchte Antwort gerade in »Jesus von Nazareth« ergangen ist.[68] Der methodischen Zielsetzung dieses Vorgehens entspricht die glaubensbegründende Absicht, das Auftreten des Gottmenschen im Kontext menschlicher Erfahrung zu denken, und das heißt, die Ankunft des Heilbringers im Zusammenhang mit dem Gesamtinhalt des geistigen Daseins

des Menschen zu deuten. Voraussetzung für eine so verstandene Christologie ist das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes an die Welt in der Weise, daß die Heilsgeschichte als fortschreitende Inbesitznahme der Welt durch den Schöpfer verstanden wird, mithin die Menschwerdung des Logos ontologisch als »eindeutiges Ziel der Schöpfungsbewegung als ganzer«[69] erscheint, wobei der Gottmensch in seiner Person die Aufgipfelung dieser Schöpfungsbewegung verkörpert. Umgekehrt erscheint der Mensch vom Ansatz einer theologischen Anthropologie als dasjenige Wesen, was die »Gegenwart und Erfüllung«[70] seiner transzendentalen Hoffnung erwartet und für diese Erwartung eine geschichtliche Beglaubigung sucht. Von hier aus wird verständlich, was Rahner vor jeder inhaltlichen Auslegung des christologischen Dogmas als »Idee Christi« bezeichnet. Es ist damit nichts anderes gemeint, als daß der Mensch nach jener Person ausschaut, in der die eigene Frage nach dem Ziel und dem Sinn des Lebens und damit die Frage, die er selbst »in die Grenzenlosigkeit der Unbegreiflichkeit hinein ist«[71], eine endgültige Antwort findet, in der das ungegenständliche Wissen des Absoluten erfüllt ist. Werden die christologischen Aussagen in diesem Zusammenhang interpretiert, begegnet die Rede vom Gottmenschen nicht als mythologische Zumutung, vielmehr ist sein Erscheinen zu verstehen als das gegenständliche Korrelat »der transzendentalen Struktur des Menschen und seiner Erkenntnis.«[72]

Auf einem solchen Begründungsweg findet Rahner die Lösung für die christologische Frage. Sie besteht darin, über alle anthropologischen Begrenzungen hinaus die Geschichte als jenen Ort zu verstehen, an dem die transzendentale Subjekterfahrung des Menschen ihre endgültige Deutung und Erfüllung findet. Die Dogmatik in dieser Form zu durchdenken, heißt dann, die Ankunft des Heilbringers im Zusammenhang jener unthematischen Gewißheit zu deuten, die den Menschen nach einer letzten Antwort auf die Frage suchen läßt, die er selbst ist. Von hier aus ist auch der geschichtliche Jesus dem heutigen Verständnis zugänglich. In ihm verdichtet sich die transzendentale Lebensgeschichte des Menschen zu einem geschichtlich unwiderruflichen Ereignis, da dieser Jesus sein Leben und seinen Tod ohne Rest Gott übereignet und in dieser Hinsicht die Überzeugung des Glaubens begründet, »daß er in seinem Leben und Sterben des Menschen eine Frage und Gottes Antwort darauf in einem ist.«[73]

1.2.3 Das Geheimnis

Der Begriff des Geheimnisses kann als »Schlüsselwort«[74] für Rahners Theologie verstanden werden, denn in ihm versammeln sich die einzelnen Grundzüge seines Denkens und geben nach Art eines zentralen Motivs die Ursprungsmitte der theologischen Aussagen an. Die Rede vom Geheimnis verweist dabei einerseits auf den spirituellen Grundzug von Rahners Offenbarungsdenken, andererseits ist sie in kritischer Absicht

gegen die bisherige Theologie gerichtet. Die Analyse wird demnach (1) aufzuweisen haben, gegen welches theologische Verständnis der Begriff des Geheimnisses gedacht wird, sowie (2) danach fragen, welchen neuen Inhalt dieses Wort im Verständnis Rahners zu vermitteln sucht.

1.2.3.1 Zum Begriff des Geheimnisses in der Theologie

Ausgangspunkt der Überlegungen Rahners ist eine theologiegeschichtliche Analyse über die Art und Weise, wie die bisherige Theologie das Geheimnis verstanden hat. Dabei fällt auf, daß sie dieses Wort gewöhnlich im Plural verwendet und damit Glaubenssätze meint, die sich dem Zugriff einer aufgeklärten Vernunft entziehen. Kennzeichnend für diese Tradition formuliert etwa der Katholische Katechismus von P. Gasparri auf die Frage, was ein Geheimnis sei: »Ein Geheimnis ist eine Wahrheit, die ihrer Natur nach die geschaffene Vernunft so weit übersteigt, daß man zu ihrer Kenntnis ohne göttliche Offenbarung nicht gelangen kann.«[75] Wie sich zeigt, wird der Begriff des Mysteriums von dem der Ratio aus gebildet, und zwar in abgrenzender Form, so daß die Art der Glaubensgewißheit in Gestalt eines Gegensatzes zu den Erkenntnissen der natürlichen Vernunft erscheinen muß. An diesem Punkt setzt Rahners Kritik an. »Das Vaticanum und die Theologie vor und nach ihm sagen nun nicht: Der Begriff dieser so vorausgesetzten Ratio ist (für den personalen Mitteilungscharakter der Offenbarung) zu eng, relativ und selbst kritisch zu prüfen, sondern er wird vorausgesetzt und es wird erklärt, es gebe dennoch Geheimnisse, und diese werden von diesem problematischen Maßstab her notdürftig bestimmt.«[76] Wird der Begriff des Geheimnisses indes zum Grenzbegriff der Erkenntnis, liegt es nahe, von vielen Geheimnissen zu sprechen; denn das Wesen des Mysteriums wird schon im ersten Ansatz als die Eigentümlichkeit von Sätzen betrachtet, die vorläufig undurchschaubar und mit Hilfe der Ratio nicht aufhellbar sind. Die Folge davon ist die Aufteilung der Glaubenslehre in eine Summe willkürlich erscheinender Sätze und deren Rechtfertigung durch ein positives Dekret Gottes, durch das die Glaubenspflicht zur Annahme solcher Aussagen begründet wird. Bedenklich daran ist, daß die Theologie im Vollzug dieses Denkens ihre einzelnen Inhalte nicht mehr aus einem Ursprung heraus zu deuten vermag, von dem aus die systematisch gedachte Wahrheit verständlich und die begriffliche Summe auf ein letztlich Einfaches zurückgeführt wird. Insofern dies nicht gelingt, wird der Begriff des Geheimnisses einerseits kerygmatisch entleert, darüber hinaus »rein negativ bestimmt.«[77] Da das Mysterium in keinem Bezug zum geistigen Selbstvollzug des Menschen steht, ist es nur auf dem Wege fehlender Erkenntnis zugänglich und insoweit seiner Natur nach als mindere Form des Wissens gekennzeichnet.

War es die Absicht einer solchen Interpretation, die im Geheimnis kenntlich gemachte Wahrheit göttlicher Offenbarung gegen deren Verflüssigung

bzw. Auflösung in subjektive Bewußtseinsinhalte abzusichern, so barg ein solcher Weg Folgen in sich, die unmittelbar die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie berührten. Wurde nämlich das Geheimnis so verstanden, daß es »bloß dem Glauben, nicht der Vernunft«[78] zugänglich war, schien der Bruch zwischen Denken und Sein, Offenbarung und Erkenntnis nun auch dogmatisch fixiert, nachdem sich die Philosophie zuvor selbst aus theologischer Vormundschaft befreit hatte und die Grundlagen ihrer Methoden und die mit ihnen erzielte Gewißheit aus den eigenen Denk- und Anschauungsformen begründete. Damit zerbrach jene Synthese, die bei Thomas von Aquin ihren klassischen Ausdruck gefunden hatte und für die katholische Theologie ein fundamentales Prinzip der Selbstdeutung darstellte: die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft, von »sacra doctrina« und »theologia philosophica«[79], von Seins- und Erkenntnisordnung. Wie und auf welche Weise aber war eine Metaphysik noch begründbar, wo das Absolute seinem Wesen nach als Grenzbegriff der Vernunft erfaßt wurde? Blieb der Gedanke an das Geheimnis vom Denkvollzug selbst ausgeschlossen, da die Vernunft ihre metaphysische Aussagekraft eingebüßt hatte, mußte der Gottesgedanke notwendigerweise als Überbau erscheinen, insofern er in dem vom Subjekt selbst entworfenen Horizont des Verstehens nicht mehr vorkam. Damit war die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis verdrängt bzw. in jene Grenzidee überführt, wie sie bei Kant — sofern die Formen der Anschauung und die Kategorien des Denkens den zureichenden Möglichkeitsgrund für jegliche Objektgewißheit darstellten — hervortrat. Der dadurch verursachte Graben zwischen Glaube und Vernunft blieb in doppelter Hinsicht fragwürdig: a) philosophisch, indem Gott im Bereich der theoretischen Vernunft und der von dieser vergegenständlichten Erfahrung nicht mehr begegnete, b) theologisch, indem das Geheimnis nur auf dem Wege mangelnder Einsicht anschaulich wurde, also erst an dieser Stelle der Gedanke an Transzendenz vollziehbar war — einer Transzendenz, zu der es keine Brücken mehr gab?

1.2.3.2 Zum Begriff des Geheimnisses bei K. Rahner

Vor dem Hintergrund dieser theologiegeschichtlichen Analyse ergibt sich für Rahner die Aufgabe, den Begriff des Geheimnisses umfassender als bisher zu denken. Dabei zielt seine Absicht darauf, von Beginn an die Unvereinbarkeit von Ratio und Mysterium zu überwinden und den Widerspruch von Glaube und Vernunft durch eine theologische Erkenntnismetaphysik aufzuheben. Maréchal folgend sucht Rahner nach einer ursprünglichen Synthese von Offenbarung und Vernunft, die für ihn dort möglich ist, wo die Theologie die Möglichkeitsbedingungen philosophischer Erkenntnis transzendental hinterfragt, die dort geleistet ist, wo die Erkenntnisbewegung in ihrer Dynamik auf das Unendliche hin freigelegt wird. Damit ist das Subjekt aus seiner agnostischen Selbstversperrung befreit, das Dilemma jeder Art von Rationalismus beseitigt, etwas »müsse entweder

(wenigstens grundsätzlich) ›klar‹ durchschaubar sein, eindeutig und adäquat in die formalen Verstehenshorizonte des Menschen und seine logischen Prinzipien . . . ein- und untergeordnet werden können oder es sei für den Menschen von vornherein nichts, was ihn ›angehen‹, womit er sich beschäftigen und worüber er eine Aussage machen könne.«[80] Den Nachweis für diese These liefert einerseits eine metaphysische Interpretation des menschlichen Geistes, zum anderen eine phänomenologische Analyse der menschlichen Situation. Vom Menschen her gesehen ist das Geheimnis nicht etwas Nachträgliches, das zu seinen übrigen Wirklichkeitsbeziehungen hinzukommt, es ist gerade die Wahrnehmung einer ursprünglichen Erfahrung, die sich in seinem Leben anmeldet. Diese zeigt sich auf dem Gebiete des Denkens darin, daß der Mensch im Vorblick auf die »absolute Weite des Erkennbaren«[81] jeden kategorialen Gegenstand im Vorgriff auf das Absolute überschreitet und aus einer solchen Bewegung der Erkenntnis heraus erst den einzelnen Gegenstand zu definieren vermag. Diese »Offenheit und Verwiesenheit des Menschen über alles Endliche hinaus«[82] als Wesensbestimmung des geistigen Subjekts geht jeder Erkenntnis voraus und bildet darin den Ausgangspunkt einer nachkantischen Metaphysik. Die Vernunft kann diese Erfahrung nur zu sich selbst bringen, nicht nach Art übriger Erkenntnissätze schlußfolgernd herstellen, besagt doch die Transzendentalität des Geistes gerade die Unabschließbarkeit der Erkenntnisbewegung und damit die Vorläufigkeit jedes Satzes im Vorgriff auf ein Unendliches. Unter dieser Voraussetzung erweist sich der Begriff des Geheimnisses als »in der transzendentalen Erfahrung des letzten Wesens des Geistes gegeben . . ., als das unsagbare, nie überholbare Woraufhin des Geistes selbst, der sich durch diese seine Wesensbezogenheit auf das absolute Geheimnis hin selbst als Geheimnis erweist.«[83] Mag ein vorgläubiges Denken in einer solchen Interpretation des Geistes eine unerlaubte Theologisierung der Vernunft erblicken und die Behauptung Rahners, der philosophische Mensch stehe in seinem Denken »immer wirksam unter einem theologischen Apriori«[84] als Aussage empfinden, die nur vom Ansatz einer theologischen Gnadenlehre einsichtig und zu rechtfertigen ist, hinsichtlich der Frage von Dogmatik und Erkenntnis liegt der Wert dieses Denkens darin, den Begriff des Geheimnisses an der Daseinserfahrung des Menschen aufzuhellen und ihm auf diese Weise erste Zugangswege für die christliche Botschaft zu eröffnen.

Dem gleichen Ziel dient Rahners Bemühung, die Erfahrbarkeit des Geheimnisses an den übrigen Lebensbezügen des Menschen aufzuweisen und im Umkreis eines antimetaphysischen Lebensgefühls »mitten im Alltag«[85] transzendentale Grunderfahrungen zu erschließen. Eine phänomenologisch vorgehende Theologie geht demzufolge vor jeder Dogmatisierung theologischer Inhalte von der anthropologischen Frage aus und sucht aus dieser heraus die Beziehung des Menschen zum Geheimnis aufzuhellen. Damit wird der Mensch nicht zum Maß des Geheimnisses, indes zu jenem Ort, an dem sich dieses kundtut. Eine solche Aussage läßt sich darin bewahrheiten, daß der Mensch in seinen Daseinsvollzügen aus mehr lebt,

als er aus der Summe durchschaubaren Wissens zu begründen vermag. Er lebt aus mehr, weil er aus sich heraus keine Lebensantwort als Schlußfolgerung aus dem, was sich empirisch nachweisen bzw. im Experiment wiederholen läßt, zu geben vermag. Selbst dort, wo der Mensch meint, an den Widerständen zu scheitern, setzt er unausgesprochen Sinn voraus und lebt noch im Protest gegen das Absurde aus dieser Hoffnung, die er zwar verdrängen, nicht aber beseitigen kann. In dieser Hinsicht überschreitet er eine rein gegenständliche Erkenntnis und befindet sich damit jenseits der Grenze einer naturwissenschaftlichen Logik. Diese Erfahrung des Geheimnisses, in der ein kritisches Denken die »Sehnsucht nach dem ganz Anderen«[86] erahnt, wenn es sich gegen die Diktatur des Bestehenden weigert, die Kategorie des Absurden mit Camus zur Formel der Welt und des Daseins zu erheben, geht dem Leben ursprünglich voraus. Denn die am gegenständlichen Material der eigenen Geschichte gemachte Erfahrung, daß der Mensch nicht in die Verhältnisse aufgeht, in denen er lebt, daß er sein Denken immer schon unter Bedingungen vollzieht, deren Gültigkeit er voraussetzt, daß er die Antwort auf die Frage, »woher er kommt, wohin er geht, was er tun und was er aus sich machen soll in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod«[87], nicht aus den einzelnen Sätzen seiner Vernunft synthetisiert, daß der Vorgriff auf die Zukunft unausdrücklich unter einer Sinnerwartung steht, diese Hineinverwiesenheit in das Geheimnis ist eine Daseinserfahrung, die zwar nachträglich reflektiert, doch auf solchem Wege nicht hergestellt wird.

Zusammenfassung: Aus der Darstellung wird deutlich: Rahners Versuch, die christliche Wahrheit im Begriff des Geheimnisses zu verdichten und alle theologischen Einzelaussagen an diesem Ursprungswort aufzuhellen, schützt die Glaubensaussagen vor einer voreiligen Dogmatisierung. Eine solche Absicht wäre mißverstanden, sähe man in ihr die Auflösung theologischer Inhalte in die subjektiven Strukturen des Hörenden, denn das Christentum behauptet, daß es für das in der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte erfahrbare Geheimnis einen Namen gibt und sieht in der Ankunft des Gottmenschen die geschichtliche Beglaubigung für diese Aussage. Alle nachträglichen dogmatischen Sätze sind nur aus dieser ursprünglichen Mitte verstehbar und führen in diese zurück. Deshalb ist die Wahrheit des Glaubens letztlich einfach. Sie liegt in der Überzeugung, daß die Selbstmitteilung des Geheimnisses an den Menschen immer schon geschehen ist, bevor der Mensch durch die Tat seines Lebens darauf aufmerksam wird. So ist auch der Glaube vor jedem Wissen von Sätzen zuerst jene Selbstentscheidung, in welcher der Mensch Ja sagt zu diesem Geheimnis, in dem Gott »als er selber die innerste Wirklichkeit unseres Daseins wird.«[88]

1.3 Offenbarung

1.3.1 Über Gnade

Untersucht man die Theologie Rahners auf die Häufigkeit ihrer Begriffe, so ergibt sich, daß das Wort »Gnade«[89] zu den zentralen Inhalten seines theologischen Denkens gehört. Indes wäre es ein Mißverständnis, in diesem Begriff nur einen unter vielen zu sehen, die in der Theologie notwendigerweise behandelt, zum Teil abgehandelt werden. Vielmehr zeigte sich im bisherigen Durchgang, daß Gnade im Verständnis Rahners kein Einzelbegriff ist, sondern jenes theologische Schlüsselwort abgibt, von dem aus sich für ihn die Frage nach dem Zugang des Glaubens, der Verstehbarkeit dogmatischer Sätze, schließlich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Anthropologie beantwortet. Die folgende Darstellung beschränkt sich darauf, zwei Aspekte dieses Themas zu nennen, indem (1) nach dem Ort, (2) nach der Bedeutung der Gnadentheologie gefragt wird.

1.3.1.1 Der Ort der Gnadentheologie

Schon in Rahners erstem Aufsatz »Über das Verhältnis von Natur und Gnade«[90] seiner gesammelten Schriften zeigen sich jene durchtragenden Motive, die seiner gesamten Theologie zugrunde liegen und ihre Denkrichtung bestimmen. Ausgangspunkt für Rahners Überlegungen ist die durchschnittliche Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade in der Weise, daß Gnade nur als »bewußtseinsjenseitiger Überbau«[91] verstanden wird, der an der übrigen Daseinserfahrung keinen Anteil hat, sein Ziel besteht darin, den damit verursachten Extrinsezismus von Glaubensaussage und Selbsterfahrung durch eine vertiefte Reflexion über das Wesen der Gnade zu überwinden. Dieser Extrinsezismus entsteht dadurch, daß der Begriff der Natur in der Theologie gewöhnlich als Gegenbegriff zum Übernatürlichen verstanden wird. Folglich ergeht das Offenbarungswort »jenseits der Erfahrung«[92], und das heißt, es erscheint im Modus einer Fremdmitteilung statt im Sinne einer erhofften Erfüllung. Diese Erfüllung meint nicht ein aus der menschlichen Verfaßtheit ableitbares Forderungsrecht, von dem aus die Selbstgewährung Gottes »errechnet werden kann«[93], wohl aber, daß der Mensch aus seinem Selbstvollzug heraus für eine göttliche Selbsterschließung offen ist und eine Erwartung für sie hat.

Der gleiche Gedankengang erscheint unter fundamentaltheologischem Aspekt schon in Rahners religionsphilosophischer Schrift, als diese ihrer Zielsetzung nach die Frage danach stellt, »inwiefern der Mensch eine innere Offenheit zum Empfang einer solchen Offenbarung hat, und so verständlich wird, daß und wie er eine solche Offenbarung, ohne sie in ihrem Inhalt schon in seiner Empfänglichkeit vorwegzunehmen, entgegennehmen kann und muß, wenn sie ergeht.«[94] Erfolgte der gesuchte Nachweis hier durch eine Analyse der transzendentalen Strukturen des menschlichen Wesens-

verständnisses, durch eine philosophisch aufgewiesene Offenheit des Menschen auf ein möglicherweise ergehendes Offenbarungswort, so lautet die entsprechende Absicht nun, den Begriff der Natur theologisch so auszulegen, daß diese schon von ihrem Ursprung auf Gnade hingeordnet ist. Natur ist demzufolge für Rahner mehr als das, was wir »ohne Wortoffenbarung von uns erfahren«[95], soll der Mensch nicht einem Offenbarungswort ausgesetzt sein, mit dem er aus seinem Wesen heraus nicht rechnet. In diesem Fall könnte die Glaubensaussage kaum Antwort auf eine vorgängige Frage des Menschen sein, sie wäre allenfalls Auskunft bzw. Mitteilung von etwas, dessen Wahrheitswert dogmatisch behauptet, nicht aber an den eigenen Lebensbezügen bzw. im »unmittelbaren Vollzug unseres geistigen Daseins«[96] abgelesen werden kann.

Wie aber kann das Glaubenswort aus der »Natur« des Menschen heraus erwartet werden und damit als sinnvoll erscheinen? Eine Antwort darauf ist möglich, wenn der Mensch selbst als Wesen verstanden wird, das im Vollzug seines geistigen Daseins jene Bezogenheit als »Geist auf Gott«[97] erfährt, die ein durchgängiges Moment seiner Subjekterfahrung ist. Die Konsequenz dieses Denkens liegt darin, daß es zwischen dem Offenbarungswort und dem geistigen Selbstvollzug des Menschen ein Beziehungsverhältnis gibt, welches das göttliche Wort nicht auf das Niveau natürlicher Erkenntnis depotenziert, es aber in einem erkennbaren Zusammenhang seiner übrigen Daseinserfahrung hörbar macht. Diese als »übernatürliches Existential« faßbare Hinordnung des Menschen auf den Gott der Gnade versteht Rahner an früher Stelle als ein »inneres ontologisches Konstitutiv seines (sc. des Menschen) konkreten Wesens«[98], es ist jene Vorbestimmung, die es erlaubt, die Beziehung des Menschen zur Übernatur in Form einer Erwartung bzw. eines Verlangens zu verstehen. Auf diese Weise vermag eine Theologie der Gnade im Begriff des übernatürlichen Existentials jene Offenheit des Menschen zu veranschaulichen, die Rahner in »Hörer des Wortes« auf dem Wege einer philosophischen Analyse nachgewiesen hatte. Wird damit der spekulative Beweisgang durch eine gnadentheologische Argumentation ersetzt, so ist das Beweisziel unverändert geblieben. Es liegt darin, die durch die Gnade über alle kategorialen Begrenzungen hinausgehobene Transzendentalität des Menschen als jenen Ort zu begreifen, von dem aus die Offenbarung »entgegen dem heteronomen Aspekt, in dem sie zunächst entgegentritt, als dem Menschen konnatural (erscheint) und damit als Hilfe, die ihm ebenso gemäß wie unentbehrlich ist.«[99]

1.3.1.2 Die Bedeutung der Gnadentheologie

Die theologische Analyse hat gezeigt, daß Rahner die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Offenbarung im Rahmen einer Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade thematisiert. Das erkennende Subjekt bedarf indes nicht mehr einer philosophischen Vergewisserung seiner Offenheit für das Offenbarungswort, vielmehr macht es diese Erfahrung

immer schon im Horizont einer gnadenhaft finalisierten Natur. So ist die nachträgliche Reflexion darauf nur notwendige Verdeutlichung, die auf den Begriff bringt, was jeder Mensch unthematisch im voraus zu jeder Wortoffenbarung erfährt. Denn mindestens im Modus des Angebots ist die »transzendentale Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis ihm dauernd als Grund und Inhalt seines Wesens von diesem Geheimnis zugesagt.«[100] Unter dieser Voraussetzung leuchtet ein, warum der Begriff der Natur im theologischen Sinn nur ein »Restbegriff«[101] sein kann, ist doch der Mensch immer schon ursprünglich der Adressat göttlicher Selbstmitteilung, die sich nicht erst im objektivierten Wort kundtut, sondern seinem freien Selbstverständnis vorgegeben ist. Weil dies so ist, sind Gnadenerfahrung und Selbsterfahrung nicht voneinander trennbar, sondern legen sich gegenseitig aus und erklären einander. Dabei ist zu sehen, daß die transzendentale Verfaßtheit des Menschen sich an den kategorialen Gegenständen seiner Weltbeziehung vermittelt, also nicht erst am »thematisch religiösen Material«[102] zu sich selbst kommt. Das Gegenteil zu behaupten, hieße mit der bisherigen Tradition der Gnade jene bewußtseinsjenseitige Funktion zuzuschreiben, die immer dann entsteht, wenn Glaube und Wirklichkeit getrennt werden. Rahners Gnadentheologie ist so gesehen nichts anderes als der Versuch, durch eine transzendentale Interpretation des Menschen diesem die Annahme der Offenbarung zu ermöglichen, indem er zeigt, daß die christliche Lehre den Glaubensinhalt nicht von außen zur Kenntnis bringt, vielmehr einem Menschen zusagt, zu dessen Grundbefindlichkeit es gehört, mit der Ankunft der Botschaft zu rechnen. Von hier aus wird jener Satz verständlich, der Rahners theologisches Anliegen zusammenfaßt und das hermeneutische Motiv seiner Theologie offenlegt: »Die Erfahrung von innen und die Botschaft von außen gehen aufeinander zu.«[103]

Vor diesem Hintergrund wird Rahners christologischer Entwurf überhaupt erst sinnvoll und hermeneutisch einsichtig. Seine transzendentale Christologie setzt jene von der Gnade erhobene Natur voraus, die den Menschen in der Geschichte Ausschau halten läßt, ob seine unausweichliche Verwiesenheit in das Geheimnis, und damit die »innerste Wirklichkeit unseres Daseins«[104], jene endgültige Auslegung erfährt, die sich als Erfüllung seiner Heilshoffnung erweist. Ereignet sich in der Ankunft des Gottmenschen die geschichtliche Objektivation der göttlichen Selbstmitteilung, so trifft diese auf einen Menschen, dem das Glaubenswort immer schon geschenkt ist. Die Christologie ruft folglich einen Menschen an — und hier liegt das Grundmotiv für Rahners gesamte Offenbarungshermeneutik —, der kraft seiner übernatürlichen Verfaßtheit auf »ein Heilsereignis als möglicherweise zu erwartendes ausgerichtet ist«[105], der auf die Selbstmitteilung Gottes hin »durch diese selber finalisiert und dynamisiert ist«[106], dem es m. a. W. untersagt ist, sein eigenes Dasein rein natürlich zu interpretieren. Damit überwindet Rahners Offenbarungsdenken die geschichtliche Kluft zwischen dem göttlichen Wort und seinem Hörer, deren gegenseitige Ent-

fremdung er auf dem Wege einer transzendentaltheologischen Analyse aufzuheben sucht. Statt in heteronomer Gestalt aufzutreten, begegnet das Offenbarungswort dem Menschen in Form konnaturaler Entsprechung, statt als äußere Mitteilung gehört zu werden, trifft die Glaubensbotschaft auf einen Hörer, dessen gnadenhafte Selbsterfahrung den Inhalt des Gehörten in Beziehung zu seiner Wesensverfassung vernehmbar macht. Der Ursprungsort von Rahners Offenbarungshermeneutik liegt dort, wo die Gnade alle naturalen Begrenzungen des Menschen auf jene transzendentale Hingeordnetheit überschreitet, die sich als der »mitbewußte, apriorische Horizont, unter dem bei der Erfassung des aposteriorisch gegebenen Einzelgegenstandes alles erkannt wird«[107], bestimmen läßt. Anthropologie wird damit zu einem inneren Moment einer Theologie der Gnade, die den Menschen vom Begriff des Geheimnisses deutet, welches im Überschritt über alles endlich Vorfindliche vernommen, in einem »selbst nicht noch einmal begrenzten Vorgriff auf die ursprüngliche unendliche Einheit möglicher Gegenstände«[108] erfahren wird. Damit löst sich der hermeneutische Knoten: Der Hörer kann das Offenbarungswort durch sein übernatürlich aufgelichtetes Erkenntnisvermögen hören, er fragt nach ihm, weil es in der Tiefe seiner Existenz immer schon vorkommt, er muß es vernehmen in Entsprechung zu seiner geistigen Selbsterfahrung, und das will sagen »im Horizont einer vergöttlichenden und vergöttlichten apriorischen Subjektivität.«[109]

1.3.2 Transzendentale und kategoriale Offenbarung

Wie die bisherigen Ausführungen ergaben, steht Rahners Offenbarungshermeneutik in unauflöslichem Zusammenhang mit seiner Gnadenlehre und wird erst von dieser aus verstehbar. Wenn wir noch einmal auf den Grundzug dieses Denkens achten, so zeigt sich: Die entscheidende Frage nach der Hörbarkeit von Offenbarung wird zur umfassenden Frage nach dem Hörer selbst, das Problem der Mitteilung des Wortes zur Frage nach dem Ort der Gnade im Zusammenhang einer theologischen Anthropologie. Anthropologie und Gnadentheologie leisten in gegenseitiger Verschränkung das Problem der hermeneutischen Vermittlung, die erste dadurch, daß sie den Menschen als »auf Gott hin wesentlich exzentrisch«[110] begreift, die letzte durch die Aussage darüber, daß es ein der Glaubensfreiheit angebotenes Verständnis »im Grund des Wesens des hörenden Menschen«[111] schon gibt, so daß die theologische Bemühung darauf zielt, dem Menschen sein schon gegebenes Verständnis »in begrifflicher Artikulation«[112] zu sagen. Damit wird deutlich, daß es im voraus zur Wortoffenbarung ein vorbegriffliches Wissen — oder anders — ein durch Gnade immer schon vermitteltes Verhältnis Gottes zum Menschen gibt, das schon Offenbarung genannt werden kann. Offenbarungsgeschichte ist dann die kategoriale Selbstauslegung dieses ursprünglichen Beziehungsverhältnisses, ist die geschichtliche Vermittlung, in der sich die transzendentale Verfaßt-

heit des Menschen objektiviert. Der entscheidende Satz ist hier, daß der Inhalt der Offenbarung nicht erst von außen dem Menschen zugeht, sondern diesem immer schon gegenwärtig ist im Horizont seiner übernatürlich erhobenen Natur als die »transzendentale Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes.«[113] Es gibt also eine unthematische Erfahrung der Selbstoffenbarung Gottes vor jeder nachträglichen Vergegenständlichung im Wort, eine dem Menschen »gnadenhaft, aber unausweichlich und immer eingestiftete Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art«[114] und damit eine vorbegriffliche Geoffenbartheit jenes absoluten Geheimnisses, das die Theologie namhaft macht, bevor sie es in der Gegenwärtigkeitsform des Wortes bzw. des sakramentalen Zeichens objektiviert. Die begriffliche Gotteserkenntnis ist die notwendige Reflexion auf diese transzendentale Verwiesenheit des Menschen, und sie ist nur verständlich, sofern sie diese vorausgegangene Erfahrung anruft und zu deuten vermag. In dieser Hinsicht ist die gnadenhafte Gegenwärtigkeit Gottes in der Existenz des Menschen das Ursprünglichere gegenüber den kategorialen Einzelbegriffen der Theologie, und sie geht in diese Begriffe nicht auf, so wenig die satzhafte Aussage *über* einen bestimmten Gegenstand seine ursprüngliche Erfahrung adäquat einholt. Umgekehrt gilt, daß die transzendentale Erfahrung zunächst nur im Modus der »Bewußtheit, nicht Gewußtheit«[115] vorhanden ist und deshalb ihre geschichtliche Vergegenständlichung ebenso erfordert wie ihre satzhafte Verbegrifflichung im Wort.

Rahners Bestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung rückt also gegenüber der bisherigen Fundamentaltheologie den Glaubensweg bzw. die Offenbarungs*möglichkeit* in den Mittelpunkt des Interesses, wenn sie die im Wort gehörte Botschaft in Bezug zur (transzendentalen) Selbstwahrnehmung zu bringen sucht. Darüber hinaus legt sie ein Motiv frei, das für die Struktur seiner anthropologischen Dogmatik entscheidend ist. Es besteht darin, daß die geforderte Rückführbarkeit aller Glaubenssätze auf eine transzendentale Ursprungserfahrung ein »generatives Prinzip«[116] der Theologie in der Weise erfordert, die Inhalte der Offenbarung aus ihrer *Mitte* heraus verstehbar zu machen und ihre Vielfalt auf eine Grundwahrheit hin auszulegen. In dieser Hinsicht müssen sich alle theologischen Aussagen fragen lassen, ob sie diesen Bezug zum Ursprung vermitteln, sollen sie den Menschen von heute ansprechen und in Form einer Wahrheitszusage und nicht als Summe von beliebigen Sätzen vernehmbar sein. Wo die Theologie indessen zuerst ihre Wahrheit am Begriff veranschaulicht, kategorialisiert sie das transzendentale Moment der Offenbarung um den Preis ihrer Verselbständigung und gerät dadurch in die Gefahr, die Glaubensaussagen als gegenständliches Wissen zu behandeln und sie darin ein für allemal mißzuverstehen. Im Zuge dessen kommt es notwendigerweise dazu, daß die Wahrheit zuerst in Gestalt eines formalisierten Begriffs erscheint und die Theologie auf jenes Offenbarungsverständnis zurückfällt, das die Inhalte des Glaubens primär im Sinne einer dogmatischen Lehre bzw. als »Mitteilung einer bestimmten Anzahl von Sätzen«[117] betrachtet. Damit sind die Offenbarungsaussagen nach

Art beliebiger Gegenstandserkenntnis vermehrbar, ohne daß einsichtig würde, wo sie ihre inhaltliche Mitte haben. So steht der Mensch einer Vielzahl theologischer Aussagen gegenüber, die nicht nur unüberschaubar, sondern ebenso belanglos zu werden drohen, weil sie das Offenbarungsgut nicht auf das hin konzentrieren, was es seinem Ursprung und Wesen nach ist: Die »einfache und totale Antwort Gottes auf die eine, totale Frage . . ., die der Mensch als Dasein selbst stellt und ist.«[118]

1.3.3 Zusammenfassung

Josef Specks einleitender Hinweis (im Zusammenhang von K. Rahners Anthropologie) auf Pascal und dessen Verständnis des Menschen als jenem Wesen, das sich um »ein Unendliches«[119] übersteigt, ist geeignet, die Grundform von Rahners Denken freizulegen und sein leitmotivisches Interesse anzugeben. Den Ansatz dieses Denkens wird man freilich weniger in einer philosophischen Analyse des menschlichen Seinsverständnisses, als aus einem genuin theologischen Ursprung aufzuweisen haben. Dieser liegt darin, zwischen den Polen von Extrinsezismus und Modernismus in neuer Weise nach dem Verhältnis von Mensch und Offenbarung zu fragen und in der Frage der Glaubbarkeit theologischer Wahrheit ein ursprüngliches Motiv theologischen Denkens zu erkennen. Die Frage nach »dem richtigen und vollen Verständnis des Begriffs der Offenbarung«[120] ist dabei untrennbar die Frage nach dem möglichen Zugang solcher Offenbarung, die Frage nach der Natur des theologischen Satzes erfordert die Rückfrage nach den vorgängigen Bedingungen seiner Erkenntnis. Leistet hier eine philosophische Analyse den Nachweis, daß das gehorsame Hören auf eine ergehende Offenbarung »zum Wesen des Menschen gehört«[121], so ist mit diesem Gedankengang zugleich das grundlegende Verhältnis von Theologie und Anthropologie gekennzeichnet. Die Frage nach der didaktischen Erschließbarkeit eines Gegenstandes wird zur umgreifenden Frage nach dem Ort der zu vermittelnden Erkenntnis im vernehmenden Subjekt, das menschliche Selbstverständnis als die jeder theologischen Zueignung vorausgehende potentia oboedientialis für das Offenbarungswort begriffen. Anthropologie erweist sich somit ihrem Grundzug nach als »metaphysische Anthropologie«[122], sie ist Bedingung der Möglichkeit für Theologie selbst.

Der Einwand gegen eine solche Argumentation, nur weil sie im Ursprung Glaube und Offenbarung voraussetze, komme sie zu dem »so sicher und notwendig erscheinenden Erkenntnisziel«[123], ist berechtigt, vermag aber gerade unter dem Stichwort der Kritik noch einmal die Eigenart Rahnerschen Denkens freizulegen. Diese liegt darin, daß seine fundamentaltheologische Dogmatik von einer offenbarungstheologischen Zielsetzung aus entworfen ist, die durch die spätere Interpretation seiner Theologie vom Begriff der Gnade geradezu strukturbildend wird. Dementsprechend wird der ursprüngliche Hörer des Wortes schon im ersten Ansatz als »theologi-

sches Subjekt«[124] verstanden und damit der philosophisch vermittelte Zugang zur Offenbarung nun im Zuge einer theologischen Anthropologie als schon vermittelt vorausgesetzt. Diese Vermittlung geschieht darin, daß es ein dem Menschen »angebotenes Verständnis«[125], eine als apriorisches Vermögen gedeutete »Gläubigkeit«[126] gibt, die jeder theologischen Erkenntnis im Sinne eines ungegenständlichen Wissens vorausgeht. Freilich ist damit zugleich der kritische Punkt der transzendentaltheologischen Reflexion erreicht, sofern man nach ihren Ausgangspunkten zurückfragt und die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen theologischer Erkenntnis nicht mehr innerhalb einer solchen Logik stellt, sondern als Frage nach den Voraussetzungen dieses Denken selbst thematisiert. Dann nämlich werden jene erkenntnistheoretischen Vorgaben sichtbar, die zur Einsicht der inneren Grenze einer anthropologisch durchgebildeten Dogmatik führen. Diese Grenze liegt dort, wo das hermeneutische Problem der Vermittlung dogmatischer Aussagen mit dem Selbstverständnis des Menschen ein Verhältnis von Theologie und Philosophie voraussetzt, das — gnadentheologisch oder religionsphilosophisch begründet — nicht unproblematisch ist. Problematisch ist dieses Verhältnis insofern, als das Verständnis der menschlichen Geistnatur als Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung innerhalb eines theologischen Denkens entsteht, das die Frage nach den Vorbedingungen für die zu hörende Botschaft nicht mehr unabhängig stellt, vielmehr diese Rückfrage im Innern der Theologie selbst vornimmt. Die Vorbedingungen , nach denen die dogmatische Analyse fragt, werden demnach — kritisch betrachtet — selbst schon im Lichte der Offenbarung interpretiert. Die menschliche Geistnatur als potentia oboedientialis für Offenbarung zu betrachten, heißt dann, sie im voraus theologisch zu deuten, die Frage nach der Möglichkeit dogmatischer Erkenntnis also dadurch zu beantworten, daß das philosophische Seinsverständnis erkenntnislogisch schon getauft ist. Unter dieser Voraussetzung gewinnt die transzendentaltheologische Fragestellung ihren Ort im »System« der Dogmatik, und erst aus diesem Zusammenhang heraus ist es erlaubt, den Entsprechungszusammenhang zwischen dem Offenbarungswort und dem Selbstverständnis des Menschen aufzuhellen.

Vor dem voreiligen Schluß, am Ende dieses Weges stehe mehr oder weniger die Auflösung der Theologie in Anthropologie, kann schon der folgende Satz Feuerbachs bewahren: »Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt wesentlich, notwendig bezieht, ist nichts anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts.«[127] Für die Theologie Rahners gilt umgekehrt: Das Wesen des Menschen liegt nicht in einem gegenständlichen Bezug der Existenz zu sich selbst, sondern in der im Überschritt jeder kategorialen Erkenntnis sich anmeldenden Erfahrung auf einen Grund, von dem sich jede Erkenntnis erst als ermöglicht erfährt. Theologie ist dann ihrem Wesen nach jene immer neu zu leistende Bemühung, auf dem Wege des Denkens die einzelnen Glaubenssätze verstehbar zu machen und auf jene Erfahrung des Mysteriums hin auszulegen, das sich dem Menschen in der Mitte seiner Existenz zusagt. Jede dogmatische

Spekulation geht bei Rahner von diesem Gedanken aus und führt zu ihm zurück. Die Absicht dieser Theologie, durch »transzendentales Denken die Wahrheit des Glaubens für den Zeitgenossen verantwortlich zur Sprache zu bringen«[128], ist deshalb nur dann richtig verstanden, wenn ihre Interpretation die spekulative Breite dieses Denkens aus dem Begriff des Mysteriums heraus klärt und alle Einzelaussagen auf dieses Grundwort hin vermittelt. So ist auch die Metaphysik des Geistes letztlich nichts anderes als der Versuch, jene transzendentale Erfahrung namhaft zu machen, bei der das Subjekt nicht auf dem Weg des Denkens zur Einsicht seines gegenständlichen Wesens gelangt, vielmehr im Vollzug der Erkenntnisbewegung seiner »Verwiesenheit in das Geheimnis«[129] inne wird, das sich in der Tat und in der Geschichte des eigenen Lebens zu erkennen gibt.

2. POLITISCHE THEOLOGIE ALS APOLOGIE DER HOFFNUNG: JOHANN BAPTIST METZ

»Welches ist nun die geschichtliche Situation, die dem Glauben heute aufgetragen ist und in der er seine Treue als Hoffnung bewähren muß?«*

2.1 Das Selbstverständnis politischer Theologie

Die Untersuchung von K. Rahners transzendental gewendeter Metaphysik suchte jenes fundamentaltheologische Interesse freizulegen, das seine Theologie von Anfang an kennzeichnet, insofern die Zugänglichkeit der Glaubenssätze als inneres Moment der dogmatischen Reflexion verstanden wird. Wie das einleitende Zitat von J. B. Metz zeigt, ist auch eine politische Theologie aus dieser Absicht heraus entworfen, ist die Form des Denkens auch hier dadurch geprägt, in der geschichtlichen Situation einen Ort zur Bewährung der dogmatischen Vernunft zu erkennen. Die Gleichheit der Absichten läßt zugleich nach den Unterschieden zu Rahners Theologie fragen — Unterschiede, die dort entstehen, wo sich die Treue des Glaubens als Hoffnung bewähren muß.

2.1.1 Methodische Vorüberlegungen

Vorbemerkungen haben immer etwas Mißliches an sich. Sie nötigen dazu, das Thema schon zu Beginn mit Einschränkungen und Hinweisen zu belasten, den Leser hindern sie daran, in den Gedankengang einzusteigen und sich in Form von Zustimmung und Kritik ein Urteil zu bilden. Gleichwohl erweisen sich solche Vorbemerkungen als unabdingbar, wo der zu

behandelnde Gegenstand eine methodische Rückvergewisserung erfordert, weil die vorausgesetzte Methode durch ihre Fragerichtung, ihre Aufgabenstellung und ihr erkenntnisleitendes Interesse darüber entscheidet, was die weitere Untersuchung erbringt — oder was nicht. Die hier geforderte methodische Selbstaufklärung erweist sich um so dringlicher, wo nach dem Stellenwert der (politischen) Theologie im Zusammenhang einer Theorie des religiösen Buches gefragt ist. Denn es zeigt sich, daß die Frage nach dem didaktischen Funktionswert der Theologie auf unterschiedliche Weise gestellt und beantwortet werden kann, selbst dort, wo die Rückfrage nach der Bedeutung theologischen Denkens im Rahmen religionspädagogischer Fragestellungen nicht als grundsätzlich unbrauchbar bzw. als wissenschaftstheoretisch überholt erklärt wird.[1]

Die Frage nach der Bedeutung einer politischen Theologie steht prinzipiell und unausweichlich in jenem umgreifenden Zusammenhang des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik als Bezugswissenschaften der Religionspädagogik, und sie wird nur dort richtig gestellt, wo von diesem Grundverhältnis aus über sie nachgedacht wird. Noch einmal: Die Frage nach dem Stellenwert der Theologie für die Didaktik setzt die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Ort der Religionspädagogik voraus und wird von hieraus beantwortet. Wie dringlich es ist, diesen Zusammenhang aufzuhellen und ihn methodisch bewußt zu machen, zeigt sich darin, daß die Theologie nur allzu leicht unter Fragestellungen gerät, die ihr von einem pädagogischen Denken aufgezwungen und von außen an sie herangetragen werden. Fragwürdig an einer solchen Methode ist nicht, daß die Theologie mit einer pädagogischen Fragestellung behaftet und auf ihre religionspädagogische Brauchbarkeit geprüft wird, sondern wie diese Rückfrage im einzelnen geschieht. So etwa untersucht S. Vierzig[2] in Abhandlung verschiedener Entwürfe politischer Theologie »Modelle der Ideologiekritik in der Theologie«[3], während P. Biehl allgemein der Funktion der Theologie im Rahmen eines themenorientierten Religionsunterrichts nachgeht.[4] Hier wie dort geschieht indes die Rückfrage aus einem axiomatischen Vorverständnis heraus, das unverkennbar von einem bestimmten Interesse geprägt und durch pädagogische Vorentscheidungen geleitet ist. Die Rückfrage erfolgt demnach nicht voraussetzungslos, vielmehr aus einem partikularen Frageinteresse heraus, das weniger aus dem Gegenstandsgebiet der Theologie selbst als aus einem didaktischen Vorentwurf gewonnen wird. Die dabei verwendeten Attribute kennzeichnen diesen Entwurf bei Peter Biehl als »themenorientiert«, bei Siegfried Vierzig als »ideologiekritisch«, sind also in jedem Fall an pädagogischen Leitbegriffen entwickelt. Die Folgen einer solchen methodischen Entscheidung sind in beiden Fällen die gleichen. Die Frage nach dem Verwendungswert der Theologie wird zwar formal gestellt, inhaltlich aber dem eigenen Didaktikverständnis unterstellt: »Der Stellenwert der Theologie bemißt sich weder vom Anspruch auf die Offenbarungsqualität noch vom Wert der Tradition als solcher, sondern von ihrer Funktion innerhalb der Gesellschaft und ihrem Beitrag zu einer humanen gesellschaftlichen Praxis.«[5] Wird die Theologie

schlechthin durch ihre gesellschaftliche Funktion definiert, läßt sich der Gegenstandsbereich des Religionsunterrichts vor diesem Hintergrund klären: »Wir können ihn ganz allgemein beschreiben als die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen in der Gesellschaft.«[6]

Die hier zu formulierende Kritik kann nicht darin bestehen, jene ideologiekritische Aufgabe der Theologie zu bestreiten, die ihr nicht zuletzt von einer politischen Theologie zuerkannt wird, oder jenen Zusammenhang von Glaube und Gesellschaft zu verneinen, der zu einer heutigen theologischen Ortsbestimmung unabdingbar hinzugehört. Fraglich bleibt jedoch, ob der hier vorausgesetzte Zusammenhang von Theologie und Didaktik für eine Theorie des religiösen Buches ausreicht. Ohne die Theologie zum alleinigen Subjekt einer solchen Theorie zu erheben, ist daran festzuhalten, daß es theologische Sachansprüche gibt, die sich nicht einfach nachträglich in ein didaktisches Konzept eintragen lassen. Wäre es so — und die gegenwärtige Religionspädagogik liefert hier von einzelnen Ausnahmen abgesehen[7] genügend Beispiele — würde die Theologie nur sehen, was die Didaktik zuvor schon erblickt hat. Damit verliert das Glaubensdenken seine kritische Bedeutung, weil es weniger eine Funktion an der Didaktik erfüllt als selber zu ihrer Funktion geworden ist. Demgegenüber ist deutlich zu machen, daß das der Theologie eigene Selbstverständnis nur dann gewahrt bleibt, wenn es vor jeder didaktischen Verzweckung aus sich selbst heraus dargestellt und nach seinen eigenen Kategorien ausgelegt wird. Nur so ist sichergestellt, daß der Beziehungszusammenhang von Didaktik und Theologie die letzte nicht in pädagogische Abhängigkeit bringt, bei der das jeweilige Zeitverständnis zur religionspädagogischen Norm und darin zum Maß des Glaubensdenkens wird.[8] Wenn deshalb im folgenden nach der politischen Theologie gefragt wird, so ist diese nicht darauf einzuschränken, was eine gegenwärtige Didaktik von ihr verwenden kann, sondern dort zu befragen, wo sie aus ihren zentralen Motiven heraus religionspädagogisch zu denken gibt.

2.1.2 Zum Begriff der »politischen« Theologie

Es versteht sich von selbst, daß eine Theologie nicht in jene Attribute aufgeht, die sie zu ihrer eigenen Selbstkennzeichnung gebraucht oder die von anderen in gleicher Absicht auf sie verwendet werden. Karl Rahners Dogmatik als »transzendentale Anthropologie«[9] zu verstehen, ist zwar sachgemäß, bleibt aber vor Verkürzungen und Mißverständnissen nur dann bewahrt, wenn man diese Theologie aus jenem Zusammenhang von Natur und Gnade heraus interpretiert, der für sie grundlegend ist. Ihre Kennzeichnung als transzendentale Dogmatik erfordert deshalb den Hinweis, daß die Aufdeckung einer vorgängigen Beziehung des Subjekts auf den theologischen Gegenstand »faktisch erst möglich ist, nachdem dieser Gegenstand sich selbst gezeigt hat und so dem Subjekt die Erkenntnis seiner eigenen Bezogenheit auf ihn reflex vermittelt.«[10] Gewinnt das Attri-

but »transzendental« seine begriffliche Klärung und Eindeutigkeit erst aus dem Inhalt dieser Theologie — wenngleich es deren Wesen in Form eines Eigenschaftsbegriffs zu kennzeichnen und zu umschreiben sucht —, so kann die notwendige Schlußfolgerung nur darin bestehen, auch den Begriff einer politischen Theologie von der Natur dieser Theologie selbst zu klären und nicht vom Attribut auf das Subjekt zu schließen.

Den endgültigen Nachweis für die Richtigkeit dieser Behauptung liefert jener Vertreter, der dieser zeitgenössischen Theologie zu ihrem Namen verhalf: Johann Baptist Metz. Obwohl sich seine Theologie von ihrem Anspruch als »politisch« versteht, ist zur Vermeidung von Mißverständnissen nach Metz darauf hinzuweisen, daß dieser Begriff »mehrdeutig und nicht unmißverständlich«[11] ist. Dementsprechend fehlt es nicht an Versuchen, auf andere Weise die Wesensstruktur dieser theologischen Richtung zu bestimmen und sie als »eschatologische Theologie«[12] bzw. als »gesellschaftliche Theologie«[13] zu kennzeichnen, um auf diese Weise ihr Gegenstandsgebiet und ihr Aufgabenfeld zu umschreiben.

Im Zusammenhang einer solchen Standortbestimmung ist die Erarbeitung der Begriffsgeschichte politischer Theologie eine notwendige Voraussetzung dafür, das eigene Selbstverständnis in der Gegenwart zu klären und sich gegenüber der Vergangenheit in jenes distanzierte Verhältnis zu bringen, das die Selbstkennzeichnung dieser Theologie im Sinne einer neuen politischen Theologie rechtfertigt und begründet. Die hier im einzelnen nicht nachzuzeichnende Problemgeschichte[14] nötigt die heutige politische Theologie jedenfalls dazu, den Zusammenhang zwischen dem politischen Zeitbewußtsein und der theologischen Aussage unter dem Gedanken einer »zweiten Reflexion« zu verstehen. Historisch setzt sich die politische Theologie damit deutlich von jenen theologischen Entwürfen ab, die das Verhältnis von Religion und Gesellschaft vorkritisch gleichsetzten, als gebe es einen ordo christianus, in dem sich gesellschaftliches und kirchliches Bewußtsein gegenseitig auslegten und erklärten. Wie fragwürdig diese Einheit war, in der Religion das politische Selbstbewußtsein verkörperte und die Gesellschaft ihrerseits die Glaubensaussagen dem eigenen Selbstverständnis unterwarf, wurde spätestens durch den mit der Aufklärung einsetzenden Bruch zwischen religiöser und gesellschaftlicher Existenz deutlich. Die Entlarvung der Religion als »falsches Bewußtsein« und der Versuch ihrer Destruktion im Nachweis dessen, in ihr entberge sich »das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat«[15], geschah bezeichnenderweise vor dem Hintergrund jener geschichtlichen Tradition, in der sich Religion und Gesellschaft gegenseitig begründeten und bestätigten. Heutige politische Theologie sucht diesem Tatbestand Rechnung zu tragen, wenn sie die Kategorie des Politischen als »neue Feldbezeichnung für christliche Theologie«[16] gegenüber einem welt- und gesellschaftslosen Verständnis der christlichen Botschaft wiedererkennt, gleichwohl das Verhältnis von Glaube und Gesellschaft unter kritischen Vorzeichen zu vermitteln sucht. Die

Frage, ob damit eine zureichende Ortsbestimmung gefunden ist, braucht an dieser Stelle nicht entschieden zu werden. Ihre Beantwortung geschieht ohnehin für eine politische Theologie weniger auf dem Wege einer begriffsgeschichtlichen Definition als vorrangig aus jenem Erkenntniszusammenhang heraus, auf dem sie nachdrücklich besteht: der Einsicht, daß die Beziehung des Glaubens zur Welt diesem nicht nachträglich zukommt, sondern ein inneres Moment seiner selbst ist. So gesehen wird das Attribut »politisch« zur Kategorie dafür, den Wirklichkeitsbezug des Glaubens durch den bleibenden Hinweis auf seinen Ort in der Gesellschaft zu veranschaulichen, indem solche Theologie die Botschaft des Evangeliums in eine »polemische und befreiende Beziehung . . . zum faktischen und praktischen Leben der Menschen und zu den sozialen Verhältnissen«[17] zu bringen unternimmt.

2.1.3 Politische Theologie als Fundamentaltheologie

Die Ausarbeitung der politischen Theologie zu einer »praktischen Fundamentaltheologie«[18] ist zwar in dieser Ausdrücklichkeit erst jüngeren Datums, bringt aber ein ursprüngliches Anliegen zur Geltung, das dieser Theologie von Anfang an eignet. Auf eine abstrakte Formel gebracht, lautet die entscheidende Problemstellung, innerhalb derer eine politische Theologie ihren Ansatz und ihre Absicht formuliert, wie »Theologie in den Verhältnissen der Neuzeit, die nach Kant als kritisches Zeitalter zu kennzeichnen ist, möglich sei und wie sich die Identität theologischer Vernunft in ihnen erweisen lasse.«[19] Von hier aus ist die Frage der Glaubensbegründung zugleich und unabdingbar die Frage nach der gegenwärtigen Glaubensverantwortung, einer Verantwortung indessen, die sich mehr dem Erbe praktischer als dem Anspruch theoretischer Vernunft verpflichtet weiß. Praktisch ist diese Vernunft dort, wo sie das Weltverhältnis des Menschen vor allem in seiner handlungsbezogenen Gestalt sieht und in dieser die entscheidende Voraussetzung theologischen Denkens erblickt. Die Bewahrheitung des Glaubens geschieht folglich unter dem Gedanken, dem durch die Neuzeit vermittelten geschichtlichen Selbstverständnis, »dessen Grundzug der anhaltende Wille zum Neuen ist«[20], gerecht zu werden und ihn theologisch zur Geltung zu bringen. Politische Theologie sieht sich deshalb von ihrem Ursprung dazu aufgefordert, die Einwände neuzeitlicher Religionskritik in ihrem Denken zu verarbeiten und in Kenntnis dieser Motive das eigene theologische Bewußtsein zu bilden. Insofern stellt sie sich der geschichtlichen Problemstellung und sucht auf diesem Wege, die Möglichkeit des Glaubens vor der Gegenwart zu verantworten. Sie begreift also — und dies ist ein bleibender Grundzug ihres Wesens, den auch die theologische Kritik an ihr nicht verdunkeln darf — die geschichtliche Verstehenssituation als ursprüngliches Moment theologischer Selbstaussage, denn, so lautet die entscheidende Begründung, die Theologie entfaltet ja »sich selbst als Logos eines Glaubens, der sich zur

Verantwortung seiner Hoffnung (vgl.1 Petr 3, 15) bzw. der darin angenommenen göttlichen Verheißung gerufen weiß und der im Namen seines universalen Sendungsbewußtseins zur Selbstauslegung in einer der geschichtlichen Verstehenssituation korrespondierenden Weise drängt.«[21] Damit ist der Bezug zur Gegenwartszeit solcher Theologie von ihrem Selbstverständnis auferlegt und jene Auseinandersetzung vorbereitet, in die sich das theologische Denken begibt, wenn es den Glaubensanspruch unter heutigen Bedingungen zu bewahrheiten sucht. Infolgedessen bezieht eine politische Theologie wie keine andere ihre Themen aus jenen Bereichen (gesellschaftlicher) Wirklichkeit, denen der einzelne — und damit auch der Glaube des einzelnen — unvermeidlich ausgesetzt ist. Wie stark dieser Zug das Denken politischer Theologie bis in ihre Baugestalt hinein bestimmt und in Form eines durchgängigen Prinzips ihre Argumentationsform prägt, zeigen jene »Wandlungen«[22], denen diese Theologie auf dem Wege ihrer wissenschaftstheoretischen Selbstklärung unterliegt. Lieferte zunächst Ernst Blochs philosophische Utopik den entscheidenen Anstoß, den »Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein«[23] zu erkennen und ihn mit der bisherigen Form theologischen Denkens zu konfrontieren, eines Denkens, das sich gegenüber solch kategorialer Vorherrschaft eines futurisch geprägten Zeitverständnisses als »ohnmächtig«[24] erwies, so schärfte Adornos Dialektik den Blick dafür, Erinnerung kritisch in die Gegenwart zu vermitteln und sie als »bestimmte Negation«[25] zur Geltung zu bringen.

Den genannten Motiven von Zukunft und Erinnerung ordnet sich in der jüngsten Phase der Begriff der »Leidensgeschichte«[26] zu, welche eine teleologische Geschichtsschau mit jenen Erfahrungen behaftet, in denen menschliches Leben in Form des Scheiterns, des Abbruchs sowie des Sinnlosigkeitsverdachts erlitten wird. Das zentrale Motiv solcher Wandlungen wäre mißverstanden, sähe man es in dem Versuch, theologische Inhalte mit zeitgeschichtlicher Begrifflichkeit zu überziehen und sie auf diesem Wege einem kritischen Gegenwartsbewußtsein anzupassen. Vielmehr versteht sich politische Theologie von Anfang an als Versuch, die dogmatische Tradition von den Fragestellungen der Gegenwart anzugehen und dem Glauben unter gegenwärtigen Bedingungen Zukunft zu erschließen. Jede Kritik an ihr ist deshalb nur so lange redlich, wie sie dieses ursprüngliche Interesse wahrnimmt und es aus dem Anspruch heraus versteht, die Botschaft des Glaubens unter heutigen Verstehensvoraussetzungen — und das heißt im Blick auf Gesellschaft und Geschichte — zu formulieren. Daß dabei »eine rein konfessorische Theologie nicht mehr hinreicht — und schmücke sie sich auch vielfältig mit der Zier des biblischen Wortes, daß die Wahrheit des Glaubens, ob gelegen oder ungelegen, zu vertreten sei —, gehört nicht zum Triumph politischer Theologie, sondern zu ihren erschwerten Anfangsbedingungen«.[27]

2.2 Zentrale Kategorien politischer Theologie

Den Glauben unter den Bedingungen von Zeit und Gesellschaft zu formulieren, erwies sich als das zentrale Anliegen politischer Theologie. Zum Nachweis dessen suchte die bisherige Darstellung auf die »theologiegeschichtliche Topik ihrer Herkunft«[28] einzugehen und ihr Selbstverständnis in seinen wesentlichen Zügen freizulegen. Wenn im folgenden nach den zentralen Kategorien einer gesellschaftsbezogenen Theologie gefragt wird, ist einleitend darauf hinzuweisen, daß diese immer in Rückbezug zu jenem fundamentaltheologischen Interesse zu lesen sind, das im vorigen Kapitel genannt wurde. Unter dieser Voraussetzung versteht es sich von selbst, daß die begriffliche Entfaltung der zu behandelnden Schlüsselwörter jene Einheit nicht vergessen lassen darf, die sich aus der Absicht ergibt, die »Begegnung und Auseinandersetzung des kirchlich informierten Glaubensverständnisses mit der ihm vorgegebenen und aufgegebenen geschichtlichen Weltsituation«[29] zu einem theologischen Strukturprinzip zu machen.

2.2.1 Erinnerung

Nicht zu Unrecht hat man darauf hingewiesen, daß die politische Theologie im Erinnerungsbegriff »eine Art systemimmanente Korrektur«[30] ihres theologischen Bewußtseins vollzogen hat. Konzentrierte sich ihr Denken in der Anfangsphase darauf, in Auseinandersetzung mit Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie die Zukunft als zentralen Ort gegenwärtigen Zeitbewußtseins zu begreifen und ihr dementsprechend in der theologischen Reflexion einen zentralen Stellenwert anzuweisen, so stand ihr in Gestalt von »Erinnerung« jener Vermittlungsbegriff zur Verfügung, der es erlaubte, Herkunfts- und Zukunftsgeschichte aufeinander zu beziehen und Zukunft aus Erinnerung zu denken. Daß dabei keineswegs ursprüngliche Absichten aufgegeben wurden und das theologische Denken in die Zeitform der Vergangenheit überwechselte, ergibt sich aus dem Ziel, die Erinnerung als das »subversive Gedächtnis immer neu im Gang unserer Geschichte zu buchstabieren.«[31] Damit wird deutlich, daß solch erinnertes Gedächtnis nicht einfach die Vergangenheit an die Gegenwart vermittelt, als gehe es darum, einen Kanon festgelegter Überlieferungsinhalte zu erschließen; vielmehr erfüllt die Tradition ihre Funktion in Form der Kritik, und das heißt, sie stellt sich dem Anspruch, heutiges Bewußtsein zu treffen und es auf dem Wege der Praxis zu verändern. Die Gestalt solcher Erinnerung hat somit einen angebbaren Ort in der Gegenwart, sie geschieht weniger nach Art einer Rückblende als vorrangig im Blick nach vorn.

Eine solche Aufgabenzuweisung ergibt sich schon aus jener philosophiegeschichtlichen Tradition, der sich solche Erinnerung verpflichtet weiß. Sie vollzieht sich zu allererst »unter dem Primat praktischer Vernunft«[32], ist also nicht die anamnetische Vergegenwärtigung des Gewesenen, sondern

Grundbegriff einer Philosophie, »die sich als theoretische Gestalt jener Vernunft begreift, die als Freiheit praktisch werden will.«[33] Unter solchen Vorzeichen geschieht die Vermittlung theologischer Erinnerung immer aus einem Zeitindex heraus, der ihre Wesensform wie ihren theologischen Ort im Zusammenhang von Geschichte und Gesellschaft klärt. Die Frage nach dem Verbindlichkeitsanspruch von Überlieferungsaussagen wird damit neu gestellt: Ihr Aussagewert liegt dort, wo sie gegenwärtiges Bewußtsein auszulegen und zu treffen vermögen, wo sie sich in die Gegenwart hinein verfremden in der Absicht, in den Verhältnissen und Konflikten der Zeit den Standort der Theologie neu zu bestimmen. Im Hinblick darauf erfolgt die Legitimation von Überlieferung weniger auf dem Wege geschichtlicher Begründung als in Form zeitgeschichtlicher Bewahrheitung. Lieferte dazu die Aufklärung das historische Motiv, das die Geltung von Tradition nicht schon durch deren historischen Ursprung als verbürgt ansah, so erzwingt solche Überlieferungskritik eine neue Form theologischen Denkens. Sie besteht darin, die dogmatische Tradition in jener Zeitform zu buchstabieren, durch die sich heutiges Bewußtsein betroffen wie herausgefordert weiß. »Die Religion, wenigstens die christliche, abstrahiert von der Welt; Innerlichkeit gehört zu ihrem Wesen«[34], hatte Ludwig Feuerbach seinerzeit formuliert, und Karl Marx hatte ihm beigepflichtet, indem er Religion als »verkehrtes Weltbewußtsein«[35] zu entlarven suchte. Politische Theologie, die solche Kritik der Religion in ihr Selbstverständnis einarbeitet und die Kategorien ihres Denkens in Auseinandersetzung mit der Gegenwart bildet, weiß sich vor diesem Hintergrund dazu verpflichtet, den Begriff der Erinnerung unter dem Apsekt der Zukunft zu interpretieren. Sie tut dies aus dem zentralen Gedanken heraus, den christlichen Glauben unter den zeitgeschichtlichen Bedingungen zu verantworten und seinen Anspruch vor der Gegenwart auszulegen. Die Treue zur Überlieferung vollzieht sich deshalb für sie unter dem Gedanken der Verheißung, einer Verheißung, deren Wesen zur Weltveränderung führt, denn — so lautet die entscheidende Begründung — der »erinnerten Herkunft in der Gegenwart eine Zukunft geben, heißt: die Gegenwart selbst als Hoffnung ergreifen.«[36]

2.2.2 Leiden

Dem Glaubensgedächtnis Zukunft zu eröffnen und Zukunft aus Erinnerung zu ermöglichen, heißt die Antwort politischer Theologie auf die Frage nach dem Weltbezug christlichen Glaubens. Diente ihr in diesem Sinne der Begriff der Zukunft dazu, »Theologie als Eschatologie«[37] zu entfalten und auf diesem Wege dem theologischen Denken eine neue Zeitdimension zu eröffnen — die eine an der Seinsmetaphysik orientierte Theologie nach Metz nicht zur Geltung brachte — so ermöglichte es die Beziehung von Zukunft und Erinnerung nachhaltiger als zuvor, das Glaubensgedächtnis in kritischer Weise gegen das allgemeine Zeitverständnis zu formulieren. Damit blieb der Zukunftsbezug des theologischen Denkens erhalten, doch

geriet er unter jene Kritik der Erinnerung, die die unabgegoltenen Hoffnungen der Menschen ins Gedächtnis ruft und damit jeden Versuch verhindert, Geschichte unbesehen als Siegergeschichte zu deuten und die Erfahrung des Leids im Gedanken an künftigen Fortschritt aus dem Bewußtsein zu tilgen. Die Verklammerung von Vergangenheit und Zukunft im Begriff der Erinnerung gilt dabei nicht einer betrachtenden Vergewisserung der Tradition, so daß es nur darum ginge, bisher Gesagtes der Gegenwart bewußt zu machen; sie geschieht aus einem Vorgriff heraus, der das Überlieferungswissen mit dem Bewußtsein der Gegenwart konfrontiert und es auf Zukunft hin auslegt. Dieser Gedankenzusammenhang klärt das Wesen der Erinnerung: Sie ist einerseits »bestimmte Erinnerung«[38], die ihre Inhalte in Treue zu ihrem Ursprung formuliert, andererseits geschieht ihre Vermittlung darin, daß sie sich in die Gegenwart hinein verfremdet und sich als eine »bestimmte Vorwegnahme unserer Zukunft als einer Zukunft der ›Hoffnungslosen‹, der Bedrängten und der ›Verdammten dieser Erde‹ «[39] auslegt. Damit wird deutlich, daß politische Theologie das in Glaubenssätzen aufbewahrte christliche Gedächtnis in zeitkritischer Absicht vermittelt. Glauben als Erinnerung in die Gegenwart einzubringen, heißt für sie, seine Herkunft mit der Zukunft der Welt zusammenzudenken, einer Zukunft, die nicht im planenden Vorgriff technischer Vernunft entsteht, sondern jenen Schwachen und Wehrlosen gilt, die das allgemeine Fortschrittsdenken übergeht. Wo Hoffnung daher »aus der Erinnerung an die Auferstehung des gekreuzigten Menschensohnes geboren wird«[40], erinnert sie an jenes unabgegoltene Leid, das christliche Hoffnung immer auch als Leidenshoffnung ausweist. Sie ist die Kritik an jeder Utopie, die davon lebt, daß mit der Beseitigung gesellschaftlicher Entfremdungen die Geschichte in ihre Endphase eintritt und im Verlauf dessen die leidfreie Gesellschaft zum Identitätsort des Menschen, zur »Heimat« (E. Bloch) des einzelnen wird. Dies besagt — und es ist später bei der Frage der didaktischen Struktur des Katechismus noch zu erörtern — christliche Hoffnung bewahrt nur dann ihre Identität, wenn sie einerseits in einem Verhältnis zur Gegenwart steht, andererseits ihre Inhalte im Widerspruch formuliert. In dieser Form ist sie weniger die Bestätigung bzw. Verlängerung als vielmehr die Kritik des Weltgewissens. Christliche Botschaft in Gestalt des »Konflikts und Widerspruchs zur gegenwärtigen Wirklichkeit«[41] zur Geltung zu bringen, besagt in einer emanzipatorischen Gesellschaft, den Begriff der Freiheitsgeschichte mit dem der Leidensgeschichte zu konfrontieren, bedeutet, eine pragmatische Vernunft auf ihre moralische Kompetenz zu verpflichten und sich ihrer auf dem Weg über die Praxis zu vergewissern. Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens zu ermöglichen und sie erinnernd zu bewahrheiten, hindert das theologische Denken nicht daran, die Hoffnung des Glaubens als Hoffnung der Welt zu begreifen, doch sie macht noch einmal deutlich, wozu sich christliche Hoffnung von ihrem Ursprung verpflichtet weiß: »Sie sieht die Zukunft des Menschen nicht im Fortschritt, sondern bei seinen Opfern.«[42]

Damit ist ein Ansatz überwunden, der im Zuge einer Theologie des Subjekts die Begriffe von Leiden und Hoffnung nur als private Kategorien denkt und sie nicht in jene Welterfahrung hinein übersetzt, die darin besteht, daß das geschichtliche Subjekt immer auch in gesellschaftliche Bezüge verflochten ist, so daß seine Lebensgeschichte nie rein privat erfaßt werden kann, vielmehr die »Besonderheit seiner Existenz . . . im gesellschaftlichen Kontext erfahrbar und auch ansprechbar«[43] ist. Eine solche Erkenntnis, die in der Gesellschaft einen zentralen Begriff zur Wesensdefinition des Menschen erkennt, wird zu einem Grundzug theologischen Denkens und bestimmt den Zusammenhang von Erinnerung, Leiden und Hoffnung. Der damit erzwungene Wandel theologischer Rede wird dort offenkundig, wo das bisherige Verständnis von Hoffnung und Leid mit deren Interpretation durch eine politische Theologie verglichen wird. Die Frage nach den Hoffnungsinhalten christlichen Glaubens ist zwar für den Katechismus noch nicht untersucht, doch ergibt sich die Richtung daraus, die Subjektivität des einzelnen zum Ort der theologischen Aussage zu machen. Stellvertretend für die neuscholastische Tradition formuliert J. Schmitt, die Hoffnung des Christen beziehe sich auf »das ewige Leben«[44], sie sei jene von Gott gewährte »Verzeihung, Gnade und Seligkeit«[45], die der Mensch als Verheißung erwarten dürfe. Im Zusammenhang einer solchen Theologie des Subjekts wird im Katechismus auch der Begriff des Leidens entwickelt und dieses als Mittel verstanden, durch das wir »zur Erkenntnis unserer Schuld kommen sollen.«[46] Gegenüber solchen Tendenzen, das Leid des einzelnen als private Kategorie zu betrachten, es als »Strafe für die Sünde«[47] ebenso problematisch wie unbiblisch zu deuten, macht eine gesellschaftsbezogene Theologie die »Differenz zwischen vorhandener Unmenschlichkeit und möglicher Menschlichkeit«[48] zu jenem Ort, an dem sich die Leidensfrage theologisch stellt. Demzufolge wird der Begriff des Leidens in jenen Zusammenhang gerückt, in dem der Mensch die Erfahrung verweigerter Freiheit, gesellschaftlicher Erniedrigung bzw. verfügter Abhängigkeit macht und darin einen Teil seiner eigenen Leidensgeschichte erlebt. Das Gedächtnis der christlichen Passion in der Gegenwart bewußt zu machen, heißt dann, von jener Erinnerung erlöster Freiheit zu sprechen, die aus den geschichtlichen und gesellschaftlichen Zwängen nicht ableitbar ist, gleichwohl auf die Befreiung des Menschen aus den Zwängen seines Bewußtseins und seiner geschichtlich erlebten Existenz gerichtet ist. Aufgrund dessen hat der Begriff des Leidens von Beginn an eine gesellschaftliche Dimension, indem er an vergessene Hoffnungen erinnert und jene vorenthaltenen Freiheiten einklagt, die die Subjektwerdung des Menschen verhindern. Unter diesem Gedanken bleibt die kritische Kraft theologischer Aussagen gekennzeichnet »durch die Bestimmtheit ihrer Erinnerung«[49], die an die Geschichte und das Geschick Jesu von Nazareth gebunden bleibt und seine Passion vergegenwärtigt. Wo solche Vergegenwärtigung praktisch wird, bleibt das Gedächtnis dieser Passion nicht abstrakt, es bewährt sich als gefährliche Erinnerung, führt zur Bewußtmachung des in der Geschichte angewachsenen Leidens, »um daraus das Handeln und die Hoffnungen zu bestimmen.«[50]

2.2.3 Erlösung

»Der Brennpunkt der christlichen Hoffnung ist nicht einfach die offene Zukunft, sondern die Zukunft der Hoffnungslosen«[51], so heißt die Auskunft politischer Theologie auf die Frage nach den Hoffnungsinhalten christlichen Glaubens. Gleichzeitig vermag diese Formel noch einmal kenntlich zu machen, inwiefern die Motive von Hoffnung, Erinnerung und Leid sich gegenseitig erklären und im Begriff der Zukunft zusammenlaufen. Die Bestätigung dafür findet sich im Begriff der Leidensgeschichte, in der nicht eine vergangene Passion für ein historisches Bewußtsein wiederholt, sondern in Form der Erzählung vergegenwärtigt wird. Solche Vergegenwärtigung kann entsprechend der Zeitform, in der politische Theologie das überlieferte Erinnerungswissen mit dem Zeitgewissen zu vermitteln sucht, nur darin bestehen, das christliche Gedächtnis des Leidens in seiner theologischen Gestalt als »antizipatorische Erinnerung«[52] zu formulieren und es auf dem Wege praktischer Vernunft zu bewahrheiten. Damit ist auch dem Thema Erlösung jener Ort angewiesen, der ihm im Denken politischer Theologie zukommt.

»Die Frage, wie Heil und geschichtliches Leben ohne willkürliche gegenseitige Verkürzung miteinander in Beziehung gebracht werden können«[53], ist jene Fragestellung, unter der für J. B. Metz die »theologische Rede vom Heil und von der Erlösung«[54] zu thematisieren ist. Doch wer hofft, auf das von Metz genannte Problem eine Antwort zu finden, wird vorerst enttäuscht. Nicht auf die Frage, wie Heil und geschichtliches Leben miteinander in Beziehung gesetzt werden können, wird hier zuerst geantwortet, sondern auf die Frage, in welcher Sprache dies zu geschehen habe. Von dieser erfährt der Leser, daß die »Kategorie der erzählenden Erinnerung«[55] als Grundform theologischer Aussagen zu gelten hat. Walter Kasper ist zuzustimmen, wenn er die Bedeutung der von Metz eingeführten narrativen Erzählstruktur darin sieht, daß mit ihr »auf eine ganz bestimmte Geschichte und auf ein einmaliges Geschick«[56] abgehoben ist. Damit rückt auch die Kategorie der Erlösung in jenen Argumentationszusammenhang politischer Theologie, der ihr von Beginn an eigen ist. Die Bewährung theologischer Vernunft und die in ihr zum Ausdruck gebrachte »produktive Widerspruchskraft des Christentums«[57] geschieht in Auseinandersetzung mit jenen zeitgeschichtlichen Strömungen, von denen sich das christliche Bewußtsein in Treue zu seinen Erinnerungsinhalten — und das heißt, unter Berufung auf eine ganz bestimmte Geschichte — herausgefordert sieht. Hier wie sonst hat die Theologie deshalb zu zeigen, daß die Botschaft der Erlösung dem Zeitbewußtsein nicht nachträglich angesonnen ist, hier wie sonst ist die Theologie dazu aufgefordert, ihre Inhalte unter den Verhältnissen heutiger Welterfahrung zu formulieren. In eine solche Spannung von Zeitentsprechung und Unzeitgemäßheit gehört die Erfahrung der Wirklichkeit in Widersprüchen und Konflikten einerseits, sowie die »Versöhnung dieser Widersprüche und Konflikte durch die Tat Gottes in Jesus Christus.«[58] Diese Aussage wäre mißverstanden, würde sie als Versuch

gewertet, Glaubensbewußtsein und Zeitbewußtsein zur Deckung zu bringen und das Wort der Versöhnung in dieser Richtung umzudeuten. Gegen das Ansinnen, im Fortgang emanzipatorischer Freiheitsgeschichte sich zum autonomen Subjekt des Befreiungsprozesses zu erklären und die Dialektik von Freiheits- und Leidensgeschichte zugunsten eines Unschuldsbewußtseins zu verdrängen, erinnert die christliche Erlösungsbotschaft daran, daß die menschliche Befreiungsgeschichte allemal Schuldgeschichte ist. »Die tatsächliche und umfassende Leidensgeschichte, die im christlichen Erlösungsgedächtnis im Blick steht, enthält das Leid der Endlichkeit und des Todes, das vergangene Leid, das Leid der Toten.«[59] Solcher Erinnerung gegenüber erweist sich ein am Begriff der Emanzipation entwikkeltes Denken als abstrakt und leidensunfähig, da das im Freiheitsprozeß angehäufte Leid nicht zur Erkenntnis eigener Schuld, sondern allenfalls zur Erkenntnis des dialektischen Charakters von Emanzipation führt. So gilt am Ende dieses Prozesses, in dem das geschichtliche Subjekt seine Selbstbefreiung vollzieht, das Interesse den Durchgekommenen und Siegern, jenen also, die das Gewissen nicht belasten, weil sie zu den Begünstigten und nicht zu den Geschädigten gehören. Christlich von Erlösung zu sprechen, heißt demgegenüber, den Rechtfertigungszwang, der am Ursprung aller Ideologien steht, aufzubrechen, heißt, »Leidensgeschichte als Schuldgeschichte«[60] zu thematisieren und jene Solidarität mit den Vergessenen zu üben, die an ungesühntes Leiden mahnen. Damit erscheint auch hier das in Glaubenssätzen formulierte Gedächtnis in Gestalt einer kritischen Erinnerung. Sie ist nicht die totale Negation des Bestehenden, doch sie verweist in der Botschaft von der Erlösung auf die Erfahrung von geschenkter, verdankter Befreiung, die immer auch als Befreiung von Schuld zu verstehen ist »und gerade so dazu befreit, die Leidensgeschichten des Menschen als Geschichten menschlicher Schuld zu lesen.«[61]

2.3 Transzendentaltheologie und politische Theologie

»Wo immer Theologie bei ihrem Leisten bleibt und nicht Allotria treibt, versteht sie sich als Verantwortung des christlichen Glaubens.«[62] Der hier zitierte Satz gibt gleichsam ein Erkennungsmerkmal heutiger Theologie ab und ist geeignet, jene Motive theologischen Denkens freizulegen, wie sie in Form der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der politischen Theologie von Johann Baptist Metz zum Ausdruck kommen. In beiden Fällen geht es der Theologie darum, den Glauben unter heutigen Verstehensbedingungen zu formulieren, beidemal wird die Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen theologischer Rede zu einem Strukturelement der dogmatischen Denkform. Wie sehr sich in diesem Punkt eine anthropologisch gewendete Theologie und eine politische Theologie gleichen, zeigt die Ausarbeitung der transzendentalen Fragestellung, die nach Rahner dort vorliegt, »wo die apriorischen Voraussetzungen für Erkenntnis und Vollzug der einzelnen Glaubensgegenständlichkeit explizit mitgedacht und

von da aus die theologisch-gegenständlichen Begriffe mitbestimmt werden.«[63] Umgekehrt weiß sich auch die politische Theologie — und dies auch dort, wo sie zu anderen Schlußfolgerungen als Rahner gelangt — diesem Grundsatz theologischen Denkens verpflichtet und von dem Satz geleitet, Dogmatik als eine Art »materialer Fundamentaltheologie und Fundamentaltheologie ihrerseits als formale Dogmatik«[64] zu betreiben. Für eine heutige Glaubensdidaktik ist eine solche Standortangabe aufschlußreich, denn sie veranschaulicht, daß sie es von vornhinein mit einer Theologie zu tun hat, die die Wende zum Menschen und zur Welt als inneres Moment ihres Selbstverständnisses ansieht. Gerade hier liegt zugleich die entscheidende Differenz zwischen Rahners dogmatischer Transzendentaltheologie und einer politischen Hermeneutik des Evangeliums. Den Menschen als Thema in die Theologie einzuführen, heißt für politische Theologie zuerst, diese Frage im Zusammenhang der Gesellschaft zu stellen und diese als genuinen Ort theologischer Aussagen zu begreifen. Der Satz: »Erst in der Welt kommt der Mensch zu sich selbst«[65] vermittelt dabei exemplarisch das Verständnis dafür, den Menschen auf seinen Bezug zur Gesellschaft hinzuweisen sowie ihn aus diesem Bezug heraus zu verstehen. Diese Grundentscheidung ist folgenreich und wird zu jener entscheidenden Maxime, an der sich das Denken politischer Theologie orientiert. Die Erkenntnis, daß die Welt kein nachträgliches Objekt menschlicher Erfahrung ist, weil sich die Selbstvergewisserung des Subjekts nur in Begegnung mit der Welt, also »nur durch sie, nicht außer ihr«[66] — wie Karl Jaspers schon 1931 formulierte — vollzieht, hat demzufolge den Rang einer Schlüsselfunktion, auf die sich alle Einzelaussagen eines am Thema Welt und Gesellschaft entwikkelten Denkens zurückführen lassen.

Nicht, als ob damit politische Theologie das allgemeine Weltwissen nur kopierte, nicht, als ob auf diese Weise das Bewußtsein der Gesellschaft zum Maß des Glaubensverständnisses würde. Vielmehr gilt: »Als Kriterium für ihre theologische Legitimität und Authentizität darf (nach einem hierfür umgemünzten Wort W. Benjamins) gelten, daß die politische Tendenz einer politischen Theologie nur dann stimmt, wenn auch ihre theologische stimmt — und nicht umgekehrt.«[67] Eine solche Aussage gibt zu denken und macht noch einmal das Gefälle deutlich, unter dem eine politische Theologie ihr Verhältnis zur Gesellschaft formuliert und begründet. Indes wäre dieses Verhältnis mißverstanden, würde man es im Sinne einer nachträglichen Beziehung verstehen und nicht in Gestalt eines ursprünglichen Verflechtungszusammenhangs. Verflochten bleibt denn auch die dogmatische Vernunft in jenen Argumentationszusammenhang, der ihr von einem aufgeklärten Denken aufgenötigt wird. Suchte hier Rahner vom Ansatz einer transzendentalen Logik die Glaubbarkeit geoffenbarter Wahrheit dadurch zu begründen, daß er die Vernunft schon im Ursprung als »Vermögen des Unbegreiflichen«[68] bzw. als »Vermögen des excessus«[69] versteht, weshalb das dogmatische Denken immer schon unter einem »übernatürlichen Formalobjekt«[70] geschieht, so erweist sich das hermeneutische Grundproblem für eine politische Theologie nicht primär als dasjenige von Dogma und

Geschichte, sondern als »dasjenige von Glaubensverständnis und gesellschaftsbezogener Praxis.«[71] Im Hinblick darauf ist die Frage nach dem Stellenwert von ›Welt‹ und ›Gesellschaft‹ mehr als eine Anwendungsfrage theologischer Sätze — sie wird zum entscheidenden Ort zur Bewährung theologischer Vernunft. Daß solche Vernunft allemal kritisch ist und nicht einfach die Eintragung des Glaubensverständnisses in das allgemeine Zeitbewußtsein bedeutet, äußert sich bei Rahner entsprechend der anthropologischen Gestalt seiner Theologie darin, daß seine fundamentale Dogmatik als »kritische Aufsprengung aller anderen Anthropologien«[72] sich versteht. Eine von der Gesellschaft aus denkende Theologie setzt gerade hier den Hebel der Kritik an, denn für sie ist das theologische Subjekt vorrangig das gesellschaftliche Wesen. Wo daher von ihm gesprochen wird, kann dies nur im Hinblick darauf geschehen, daß die Theologie den von ihr angerufenen einzelnen in seiner sozialen Existenz erkennt. Damit wird der Mensch nicht einfach von der Gesellschaft definiert, andererseits jedoch jede Anthropologie des Subjekts in den Zusammenhang gesellschaftlicher Wirklichkeit gestellt. Im Zuge dessen bleibt die Welterfahrung des Menschen nicht — wie letztlich bei K. Rahner — ein inneres Moment seiner transzendentalen Selbstbegegnung, bei der die im Durchgang der pluralen Erfahrungen sich anmeldende »Transzendentalität auf das Absolute hin«[73] als anthropologische Grundverfassung des Menschen bzw. als ein unabweisbarer Inhalt seines geistigen Selbstvollzugs hervortritt. Vielmehr sucht eine politische Theologie das Bild des Menschen aus den Begriffen von Welt und Geschichte zu interpretieren und dabei die Gesellschaft als umfassendsten Ort der Wirklichkeit zu verstehen. Die damit geforderte Entprivatisierung theologischer Aussagen bedeutet keineswegs ihre »Entpersonalisierung«[74], doch liefert sie den Hinweis dafür, daß der kritische Anspruch des Subjekts nur dann durchgehalten werden kann, wenn er unter den Voraussetzungen der Gesellschaft — und das heißt zugleich in Widerspruch zu dieser — geltend gemacht wird.

Ob dabei die Eschatologie das Strukturprinzip der Theologie schlechthin abgibt, wäre im einzelnen kritisch zu prüfen. Desgleichen bleibt zu fragen, ob der Zusammenhang von Glaube und Gesellschaft in einer politischen Theologie bisher ausreichend reflektiert wurde. Wenn es stimmt, daß das Eigenschaftswort stets vom Subjekt aus zu verstehen ist, liefert die Theologie das entscheidende Thema, von dem aus das Denken seinen Ursprung nimmt. Hier bleibt der Eindruck, daß eine gesellschaftskritische Theologie im Verfolg ihres apologetischen Interesses nur noch solche Fragen wahrnimmt, die ihr von der Gegenwart gestellt werden. (1) Von Blochs Denken ausgehend der Versuch, den Gottesgedanken von der Zukunft aus zu entwerfen — als wenn das Elend des Menschen nicht darin bestünde, den Gott der Bibel in der Gegenwart noch erfahren und glauben zu können, (2) von Marcuse der in die Theologie eingebrachte Gedanke, die Hoffnungsgehalte des Glaubens und der Überlieferung in Gestalt einer gefährlichen Erinnerung darzustellen — als wenn dieser Gedanke ausreichte, jenen in Scheitern, Ohnmacht und Leiden gemachten Erfahrungen gerecht

zu werden, in denen der Mensch stets die Grenze seiner Handlungsentwürfe bzw. seiner Fähigkeit zur Weltveränderung erlebt, (3) gegenüber Rahners transzendentaler Dogmatik der Versuch, die Theologie nicht vom erkennenden Subjekt, sondern vom Begriff des »Politischen« aus zu durchdenken — wenngleich ungeklärt bleibt, ob dieser Versuch nur eine regionale Ergänzung bestehender Ansätze darstellt oder die Theologie universal — und damit total — von der Gesellschaft zu entfalten ist, schließlich (4) im Anschluß an die 8. These von K. Marx über Feuerbach das Ziel, die theologischen Aussagen unter der Absicht zu lesen, die Welt nicht zu interpretieren, sondern zu verändern — obwohl dieser Gegensatz bis heute eine konstruierte Antithese ist, da die von Marx geforderte Veränderung der Welt nur die Konsequenz aus seiner Weltdeutung darstellt, weshalb Orthodoxie weder in Orthopraxie überführbar noch durch diese ersetzbar ist. Der Ertrag einer solchen Auseinandersetzung gleicht den Verlust nicht aus. Theologie im Denkzusammenhang der Zeit zu betreiben, kann nicht bedeuten, das Zeitinteresse in seinen wechselnden Vorgaben als die Grenze anzusehen, vor der der Glaube seine Inhalte zu verantworten hat. Dem Versuch, die Zukunft als zentralen Horizont theologischer Aussagen zu verstehen, droht deshalb immer die Gefahr, nach vorne auszuweichen und nicht mehr von jener Erlöstheit zu sprechen, die nicht dem kommenden, sondern dem gegenwärtigen Menschen im Glauben zugesprochen ist.

III FRAGMENTE EINER KATECHISMUSTHEORIE

1. GLAUBE UND GLAUBENSBEGRÜNDUNG

Im bisherigen Durchgang der Arbeit erwies sich der Begriff der Offenbarung als Schlüsselwort dafür, das didaktische Selbstverständnis der Katechese von dieser theologischen Kategorie aufzuhellen und die methodischen Anweisungen aus diesem Zusammenhang heraus zu lesen. In vergleichbarer Zielsetzung geht es im folgenden darum, in der Theologie Karl Rahners nach einem zentralen Begriff zu suchen und eine Theorie des Katechismus — in Auseinandersetzung mit bisherigen Lösungen — von einem fundamentalen Motiv aus zu entwerfen.

1.1 Zum Wesen des Glaubens

In diesem Zusammenhang erweist sich die Formel der »Selbstmitteilung Gottes«[1] bzw. die im Gottmenschen endgültig geschehene »Zusage Gottes«[2] an den Menschen als jene ursprüngliche Mitte, die den einzelnen theologischen Aussagen Rahners zugrunde liegt und seinen Begriff der Offenbarung entscheidend prägt. Das grundlegende Merkmal einer anthropologisch gewendeten Dogmatik besteht darin, daß sie Offenbarung nicht zuerst als »übernatürliche Mitteilung von Wahrheiten«[3] an ein passives Subjekt versteht, sondern den Offenbarungsbegriff personal auslegt. Damit wird sowohl der Hörer selbst zu einem Thema der Dogmatik als auch die Darstellungsgestalt theologischer Aussagen in neuer Weise definiert. Offenbarung ist hier schon im ersten Zugang mehr als die Summe gewußter Sätze, deren begriffliche Struktur die Eigenart des dogmatischen Lehrsatzes geradezu kennzeichnet; sie ist Aussage davon, daß das absolute Geheimnis, »das wir Gott nennen . . . als unser Geheimnis in absoluter Selbstmitteilung uns unendlich nahegekommen ist.«[4] Ist die Offenbarungsbotschaft ihrem Wesen nach auf den Hörer bezogen, ergibt sich die Folgerung, in der anthropologischen Struktur dogmatischen Denkens ein Wesensmerkmal aller Glaubensaussagen zu erkennen. Unter dieser Voraussetzung erweist sich eine materialkerygmatische Interpretation theologisch als unzureichend, da sie zwar die einzelnen Glaubensinhalte heilsgeschichtlich auslegt, diese indes an einem objektivistischen Begriff von Offenbarung bildet. Gegen ihre erklärte Absicht verbleibt auch die kerygmatische Theologie im Schatten einer theologischen Dogmatik, die ihre Inhalte als Kerygma deutet, im übrigen das Selbstverständnis der wissenschaftlichen Theologie übernimmt. Das dadurch verursachte Mißverständnis bestand nach Rahner darin, daß die Meinung entstand, »es könne die wissenschaftliche Theologie so bleiben, wie sie ist, es sei nur ›daneben‹ eine kerygmatische Theologie zu erbauen und diese bestehe im wesent-

lichen darin, ›dasselbe‹, was die wissenschaftliche Schultheologie schon erarbeitet habe, ein wenig anders, ›kerygmatischer‹ zu sagen und etwas praktischer anzuordnen.«[5] Eine künftige Katechismustheorie wird diese Aussage sehr aufmerksam zur Kenntnis nehmen, denn sie läßt erkennen, daß die Verkündigungstheologie in Übereinstimmung mit der bisherigen Tradition Offenbarung zuerst in ihrer objektivierten Form als bezeugtes Wort Gottes versteht und sie dementsprechend in Gestalt einer theologischen Lehre darstellt. Der Ursprung einer solchen didaktischen Erschließungsform — und dies gilt es bewußt zu machen — liegt letztlich in der ungeklärten Verhältnisbestimmung von Kerygma und Dogma bzw. von Theologie und Philosophie begründet. Dies zeigt sich dort, wo mit der Eigenständigkeit des kerygmatischen Denkens jene philosophische Selbstvergewisserung entfällt, die pädagogisch als Rückfrage nach den Erfahrungsfeldern des Schülers hervortritt, hermeneutisch jenen Begriff des Vorverständnisses meint, in dessen Aufhellung das dogmatische Denken ein inneres Moment der theologischen Reflexion erkennt in der Absicht, vom »menschlichen Seinsverständnis und seinen Bedingungen her«[6] die Verstehensvoraussetzungen zum Ankommen der Botschaft zu klären. Der Mangel einer solchen philosophischen Rückfrage schmälert nicht die historische Leistung materialer Katechese, die zu Recht erkannte, daß »Schultheologie in abgeschwächter, verdünnter Form«[7] nicht das didaktische Prinzip des Glaubensunterrichts sein konnte, aber er verhinderte von vornherein, die Aussagen des Katechismus im Zusammenhang gemachter Erfahrung zu erschließen. Dadurch wurden zwangsläufig die einzelnen Glaubensaussagen wieder nach dem Vorbild eines Systems buchstabiert und in Form eines dogmatischen Wissens geordnet: » ›Lehre‹ meint die systematische Katechese, die dem ›System‹ eines Katechismus folgt und die Heilslehre als logisches Gefüge vorlegt.«[8]

Rahners Verständnis des Glaubens als »Verfügung des Menschen auf Gott hin«[9] läßt eine solche materialkerygmatische Konzeption nicht mehr zu und bricht jene Vorstellung auf, als brauche ein Katechismus die einzelnen Glaubensgegenstände nur unter einer theologischen Norm aufzureihen oder sie in Gestalt einer kerygmatischen Heilslehre darzustellen. So wenig der Glaube damit seinen Inhalt verliert oder sein lehrhaftes Element aufgibt, es bleibt festzuhalten, daß die Offenbarungsaussage vor jeder Belehrung Zusage davon ist, daß der sich mitteilende Gott kundgibt als die erfüllende Hoffnung und als das letzte »Ziel«[10] des Menschen. Von hier aus ist der Mensch mehr als der Adressat einer von außen kommenden, dogmatisch oder kerygmatisch interpretierten Doktrin, der Glaube seinerseits mehr als das Fürwahrhalten von Sätzen. Eine künftige theologische Didaktik wird den Glauben daher im Zusammenhang mit Begriffen wie »Daseinsvollzug«, »Wahrheit«, »Lebensform« zur Sprache bringen und auf Erfahrungen verweisen, in denen der Mensch eine Grundentscheidung über sich selbst trifft.

Auf diese Weise wird jene dogmatische Vereinseitigung überwunden, die bis in die jüngste Vergangenheit die Katechismusgeschichte prägt, wenn nach dem glaubensbegründenden Motiv theologischer Inhalte gefragt wird. Anders als bei K. Rahner steht hier der Glaube in der ständigen Gefahr eines Objektwissens, da seine Begründung vorab durch jene Autorität Gottes geschieht, die den einzelnen Katechismussätzen voraus- und zugrunde liegt. Dabei erweist sich einmal mehr, inwiefern Offenbarung und Glaube »korrelative Begriffe«[11] sind und sich gegenseitig auslegen und begründen. In dem Maße nämlich, wie Offenbarung als ein durch göttliche Autorität oder äußere Zeichen beglaubigtes System religiöser Wahrheiten verstanden wird, muß auch die Begründung des Glaubens unter diesen Vorzeichen geschehen. Im Zuge dieses Denkens und stellvertretend für die Tradition des Katechismus formuliert der KKBD: »Unser himmlischer Vater hat uns seine göttlichen Geheimnisse geoffenbart. Alles, was er sagt, ist wahr; denn er ist die ewige Wahrheit: er kann nicht irren und nicht lügen. Darum müssen wir alles, was Gott geoffenbart hat, gehorsam annehmen, es fest für wahr halten und darauf unser Leben bauen: wir müssen Gott glauben.«[12] Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie sehr die Interpretation des Glaubens durch Rahner eine Vorgabe ist, hinter die ein künftiger Katechismus nicht zurück kann. Während der KKBD trotz seiner kerygmatischen Ausrichtung und gegen seine eigene Zielsetzung die Eigenart des Glaubensaktes vom Wesen des dogmatischen Satzes bestimmt, wird diese Engführung durch eine anthropologisch gewendete Theologie aufgebrochen. Dies ergibt sich aus jenem zentralen Begriff des Geheimnisses heraus, der die Rede von Gott bei Rahner gegen jede dogmatische Verbegrifflichung und Verdinglichung, gegen deren spekulative Auflösung schützt und in dieser Weise als die Grundform theologischer Aussagen gelten kann. Theologische Wahrheit wird damit nicht inhaltsleer, aber — und dies allein ist damit gemeint — sie erkennt in der Deutung des Glaubens als »Totalvollzug des Menschen«[13] den bleibenden Hinweis darauf, daß der Glaube zuerst als Existenzform des Menschen zu verstehen ist. Als solcher meint Glaube, wie es Hirscher in seinem Katechismus wegweisend formulierte, ein »inwendiges Ergreifen«[14] der Wahrheit und bezeichnet darin zugleich eine Aussage des Menschen über sich selbst.

Solche Aussagen stehen nicht in Form von Lernzieldefinitionen vor dem Leben, sie gehen nicht dogmatisch der Erfahrung voraus, sondern sind Ausdruck davon, daß die Wahrheitssuche des Menschen durch alle Widersprüche, Anläufe, Niederlagen und Umwege nicht ergebnislos endet. Einem künftigen Katechismus ist es von hier aus untersagt, den Glauben als religiöses Bescheidwissen zu betrachten, das man von seiten der Theologie nur auf seine dogmatische Richtigkeit zu prüfen, auf seiten des Menschen nur noch zu lernen braucht. Vielmehr ist die Wahrheit des Christentums nach Rahner nur dann zeitgemäß und heute nachvollziehbar, wenn es den Menschen als ursprünglichen Ort seiner Aussage versteht und ihm hinter allen theologischen Begriffen das Geheimnis erschließt als »Anfang und Ende seiner Hoffnung.«[15]

1.2 Zur Begründung des Glaubens

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die Begründung des Glaubens in einem künftigen Katechismus in neuer Weise gedacht werden muß. Ist der Glaube selbst die »freie Selbstübereignung«[16] des Menschen, so kann auch das Motiv dieses Aktes nicht durch ein äußeres Begründungsverfahren allein glaubwürdig gemacht werden. Folglich ist der Glaube so darzustellen, daß er als eine sinnvolle Möglichkeit des Menschen erscheint. Im Grunde genommen ist die ganze Theologie Rahners aus dieser Absicht entworfen und gewinnt gerade dadurch ihre pastorale Grundform. In diesem Zusammenhang vermag der Begriff des Übernatürlichen als »wesensübersteigernde Erfüllung«[17] ein objektivistisches Verständnis von Offenbarung zu überwinden, darüber hinaus eine Glaubensvorstellung zu korrigieren, welche die einzelnen Aussagen nach Art einer beliebigen Gegenstandserkenntnis behandelt und unter Hinweis auf das kirchliche Dogma absichert. Suchte die kerygmatische Katechese im Protest gegen die dogmatische Theologie die Lebensbedeutung theologischer Aussagen neu sichtbar zu machen und vom Begriff des Kerygmas aus ein theoretisches Satzwissen zu überwinden, indem sie den dogmatischen Satz statt als Erkenntniswissen in Form einer Wahrheitsaussage darzustellen suchte (eine Leistung, die man nur dann erkennt, wenn man die hergebrachte Theologie daraufhin liest), so vermochte sie bei allen Fortschritten der dogmatischen Denkform nicht zu entrinnen. Auch in der verkündigenden Katechese geschieht daher der Aufweis der Glaubwürdigkeit in hergebrachter Form, und das heißt, das glaubensbegründende Motiv kommt dort zur Geltung, wo im Laufe des Katechismus »von der Autorität Gottes, Christi, der Kirche und von der Tugend des Glaubens die Rede ist.«[18]

Vor diesem Hintergrund erhellt die Bedeutung des fundamentaltheologischen Interesses innerhalb einer anthropozentrisch gewendeten Dogmatik und gewinnt im Blick auf eine künftige Katechismusdidaktik eine durchaus kritische Funktion. Diese liegt darin, daß Rahner gegenüber dem bisherigen Beweisverfahren die Glaubbarkeit theologischer Inhalte angesichts der zeitgeschichtlichen Situation erst dann gewährleistet sieht, wenn die von der Theologie gemachten Aussagen sich vor dem »Wahrheitsgewissen«[19] des Menschen als glaubwürdig erweisen. Deshalb kommt es ihm in seinem theologischen Grundkurs darauf an, neben den bisherigen Motiven »aus der Inhaltlichkeit des christlichen Dogmas heraus«[20] das Vertrauen zu geben, daß der Mensch in intellektueller Redlichkeit glauben kann. Die genannte Argumentation vermag die fundamentaltheologische Ausrichtung von Rahners Dogmatik zu kennzeichnen und ist geeignet, in der Frage nach dem glaubensbegründenden Motiv eine theologische Grundfrage für einen künftigen Katechismus zu erblicken. Unter diesen Vorzeichen erweist sich das materialkerygmatische Prinzip als unzeitgemäß, insofern es die Verkündigungsinhalte ausschließlich aus einer dogmatischen Logik begründet, kaum aber in den Lebens- und Verstehenszusammenhang des Hörers in der Weise übersetzt, daß die Glaubbarkeit überlie-

ferter Wahrheit sich an der Selbst- und Wirklichkeitserfahrung des vernehmenden Subjekts bewährt. Genau dies wird eine theologische Didaktik des Glaubensbuches in Zukunft zu leisten haben, wenn sie die Glaubwürdigkeit religiöser Sätze dem heutigen Hörer aufweisen will. Der Hinweis darauf, die gläubige Annahme der christlichen Botschaft sei nur möglich, sofern man »die innere Glaubwürdigkeit des Inhaltes der Offenbarung«[21] zu veranschaulichen vermöge, bedeutet deshalb nicht weniger als die Pflicht, bei jedem einzelnen Katechismussatz nach dem Ort dieser Wahrheit im Selbstverständnis des Menschen zu fragen. Die didaktische Konsequenz dieser Einsicht wird darin bestehen, im Sinne von Rahners fundamentaltheologischer Hermeneutik die einzelnen Lehraussagen nicht mehr nach einem vorgängigen theologischen Prinzip — mag dies am Kerygma oder am Dogma gewonnen sein — aufzureihen, sondern von Anfang an auf ihre Glaubensmöglichkeit beim Hörer hin zu bedenken. Eine solche Einsicht ist für eine theologische Didaktik von zentraler Bedeutung. Sie wird den Adressaten in dem Maße als eine Voraussetzung für das Ankommen der Offenbarung betrachten, wie die Theologie »das Selbst- und Seinsverständnis des Menschen als Instrument des Verstehens einsetzt.«[22]

1.3 Zur Darstellung des Glaubens

Aus diesem Grund wird es in einem künftigen Katechismus keine Formalstufen mehr geben. Sie entsprechen in ihrer didaktischen Struktur einer dogmatisch argumentierenden Theologie, die Offenbarung vorrangig als Lernwissen behandelt und nach Art objektiver Sätze dem Schüler vermittelt. Die kerygmatische Wende suchte demgegenüber, die Glaubenswahrheit tiefer zu verstehen und sie als »Botschaft vom Heil«[23] zu erschließen, didaktisch aber verblieb auch sie innerhalb der theologischen Denkweise, wenn sie ihren Methodenbegriff »entsprechend der Offenbarungsweise Gottes«[24] bildete, den Schüler mit dem Glaubenswort konfrontierte. War der Schüler im Verfolg dieses Denkens immer Objekt der Verkündigung, so vermag eine anthropologisch gewendete Theologie zu zeigen, daß der Wahrheitsanspruch theologischer Inhalte ohne die Wende zum Subjekt nicht zu leisten ist. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich theologisch die Aufgabe, Wahrheit und Hörer aufeinander zu beziehen, didaktisch die Forderung, neben dem Inhalt zugleich nach dem ursprünglichen Ort seiner Zugänglichkeit zu fragen. Es reicht deshalb nicht aus, religiöses Wissen nur unter seinem dogmatischen Anspruch zu formulieren, wie es für die Tradition des Katechismus kennzeichnend ist und bis in die jüngste Zeit hinein geschieht[25], sofern nicht gezeigt zu werden vermag, inwiefern die eigene Selbsterfahrung und die in ihr erlebte Beziehung zur Welt in einem erkennbaren Verstehenszusammenhang mit der Glaubensbotschaft stehen. Der Satz, die Zuwendung zum Menschen und seiner Situation sei »nicht erst ein nachträgliches Anwendungspostulat . . ., sondern eine der Theologie selbst innewohnende Struktur«[26], vermag die religionspädagogi-

sche Bedeutung einer hermeneutischen Theologie zu veranschaulichen und läßt nach den methodischen Konsequenzen für eine künftige Theorie des Katechismus fragen. Diese werden darin bestehen, das Prinzip der Formalstufen aufzugeben, da hier der Schüler vorerst als Adressat vorformulierter Sätze, die Welt als Objekt religiöser Anwendung betrachtet wird. Eine transzendentale Theologie bricht eine solchermaßen dogmatische Lehrform auf, indem sie die Antwort des Glaubens nicht allein aus dem Traditionsprinzip begründet oder aus einer heilsgeschichtlichen Logik ableitet, vielmehr die Aussagen der Überlieferung auf die gegenwärtige Frage des Menschen nach Wahrheit zu beziehen sucht. Ist das Wort ›Gott‹ nach Rahner mehr als eine phonetische Verlautbarung, weil im Glauben ankommende Zusage »der einen und umfassenden Antwort auf die eine und ganze unendliche Frage, die der Mensch ist«[27], so ist eine theologische Didaktik angewiesen, in der Geschichte des Menschen nach Orten zu suchen, an denen der Mensch eine Stellungnahme zum Ganzen seines Daseins bezieht und aus einer solchen Entscheidung heraus lebt. Damit stehen die einzelnen Glaubenssätze im Zusammenhang der Lebenserfahrung, von der aus sich die Frage nach Wahrheit stellt. Unter diesen Vorzeichen ist der Glaube mehr als der Besitz entgegengenommenen Wissens, er ist jene Überzeugungsgewißheit, die der Mensch zum Ausdruck bringt, wenn er im Geheimnis die »innerste Mitte«[28] seiner Existenz erkennt und »das Ganze seines Daseins auf Gott hin«[29] vollzieht. Didaktisch bedeutet dies die endgültige Abkehr einer am Dogma gebildeten Methode, insofern die Offenbarungsbotschaft als erhoffte Erfüllung erscheint, in welcher der Mensch die Frage, die er selbst ist, gedeutet sieht. Religiöses Lernen gelingt dann — wie an anderer Stelle noch zu zeigen ist — ursprünglich dort, wo der Mensch dem biblischen Glaubensverständnis entsprechend »in die Wahrheit seines Lebens gelangt.«[30]

Die damit geforderte Entsprechung zwischen der Botschaft und der Wahrheitssuche des Menschen wäre mißverstanden, würde sie neben der Beziehung zwischen dem Offenbarungsinhalt und der menschlichen Lebenserfahrung nicht jenen Überhang erkennbar machen, der das Glaubenswort von jedem Weltwissen unterscheidet. Denn in die Wahrheit seines Lebens zu gelangen, ist nur möglich, wenn die Wahrheit selbst nicht mit der Lebensantwort zusammenfällt und das Ergebnis gleitender Übergänge ist. Im Hinblick darauf gilt es jene gegen den Modernismus gerichtete Kritik Rahners didaktisch aufzuarbeiten, die darin zum Ausdruck kommt, daß die geoffenbarte Botschaft »mehr ist als die bloße Objektivation der religiösen Zuständlichkeit des Menschen«[31], die dort vorliegt, wo Glaubenssätze nur als Paraphrase eines religiösen Grundgefühls bzw. als deren gegenständliches Korrelat begriffen werden. Für eine theologische Didaktik sind solche Aussagen alles andere als eine müßige Spekulation; sie veranschaulichen noch einmal ein Grundverhältnis von Frage und Antwort, das zu klären jeder Katechismustheorie auferlegt ist. Suchte die Religionspädagogik der jüngsten Zeit — durch einen dogmatischen Objektivismus

erschreckt — die Fragen des Menschen als ursprünglichen Ort der Glaubensantwort herauszuarbeiten[32], so ist die Unabhängigkeit der theologischen Antwort von den menschlichen Fragen gerade vom Begriff der Korrelation zu fordern. Damit wird nicht der Verselbständigung theologischer Inhalte das Wort geredet, wohl aber der Versuchung widerstanden, die Inhalte religiösen Lernens den subjektiven Bedürfnissen des Schülers bzw. den Funktionszielen einer Industriegesellschaft so weit anzupassen, daß die in Glaubenssätzen aufbewahrte Erinnerung (Dogma) nur als abgeleitete Funktion einer vorgängigen Schul- oder Gesellschaftstheorie erscheint und ihrerseits nur solche theologischen Begriffe nachreicht, für die ein gesellschaftliches Interesse vorhanden ist. Die Folge davon ist sowohl die Einpassung der Glaubensbotschaft in unterschiedlichste Verwertungszusammenhänge[33] als auch die Korrumption des Korrelativbegriffs selbst, den Tillich nicht ohne Absicht in Form des elliptischen Zirkels veranschaulicht hatte. Damit wird einerseits die theologische Logik darauf verpflichtet, das Entsprechungsverhältnis zwischen der menschlichen Frage und der Glaubensantwort herauszuarbeiten (mithin den Erfahrungsbezug nicht nur nach Art von Formalstufen der dogmatischen Aussage nachträglich anzuhängen), andererseits die Fragebewegung dort an ihre Grenze geführt, wo das Glaubenswort aus seinem eigenen Ursprung heraus sich selbst erklärt. Elliptisch bleibt dann auch Tillichs hermeneutisches Anschauungsmodell nur so lange, wie es die beiden Brennpunkte miteinander verbindet, gleichzeitig deren Unabhängigkeit voneinander sichert und damit jeden Zugriff und Übergriff der Frage durch die Feststellung verhindert: »Die Antworten können nicht aus den Fragen abgeleitet werden. Die Substanz der Antworten — die Offenbarung — ist unabhängig von den Fragen.«[34]

Und ein letztes: Bezeichnet der Glaube nach biblischem Verständnis — wie es hieß — die Weise, wie der Mensch in die Wahrheit seines Lebens gelangt, so ist mit diesem Glaubensverständnis zugleich eine bestimmte Darstellungsform des Katechismus gefordert. Gegenüber Tendenzen, im Zusammenhang des Begründungsproblems von Religionsunterricht und dem damit verbundenen Strukturwandel der Inhalte den Katechismus als »Sammlung von Dokumenten über den Glauben« zu verstehen und ihn im Zuge einer solchen Vorstellung als »Quellensammlung und als Arbeitsmaterial«[35] zu benutzen, das sich als eine »dokumentarische Auswahl kirchlicher Glaubenszeugnisse«[36] darstellt, wird hier daran festgehalten, daß das Buch selbst schon aus einem Glaubenshorizont geschrieben ist und Zugangswege zu gläubiger Existenz erschließt. In diesem Sinne geht es darum, jene Orte der Lebens- und Welterfahrung auszumachen, in denen sich die gehörte Botschaft gerade darin bewährt, daß sie das Alltagsleben durchbricht und den Menschen in eine Wahrheit führt, die an den übrigen Erfahrungen und Lebensfeldern nicht ablesbar ist. Mag sich der Glaube darin von jedem Weltwissen unterscheiden, so ist seine Unzeitgemäßheit zugleich jenes entscheidende Merkmal, das sich mit Carl Friedrich v. Weizäcker als die Hoffnung dieser Welt verstehen läßt: »Eines möch-

te ich den Theologen sagen, etwas, das sie wissen und die anderen wissen sollten: Sie bewahren die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht.«[37]

1.4 Offene Fragen

Die Arbeit hat in ihrem bisherigen Gang die Leistungsfähigkeit von Rahners Denken für eine theologische Didaktik aufzuweisen versucht. Wenn sich hier eine kritische Rückfrage anschließt, so deshalb, um auf Probleme aufmerksam zu machen, die nach der Analyse seiner anthropologischen Dogmatik offenbleiben und für einen künftigen Katechismus zu bedenken sind. Diese Absicht wäre mißverstanden, sähe man in ihr den Versuch, von den eigenen Fragestellungen aus die Leistung Rahners zu beurteilen und im nachhinein zu schmälern. Gerade die von Rahner bewußt gemachte Situation, daß die »katechismusartigen Formulierungen für den heutigen Menschen fast unverständlich sind«[38], zwingt aber dazu, in diesem Interesse Rückfragen zu stellen und seine Theologie nicht als Kopie anzusehen, die sich beliebig häufig vervielfältigen und als Schablone auf alle Gegenstände anwenden läßt.

1.4.1 Glaube

Rahners Denken, so heißt es bei J. B. Metz zur Kennzeichnung der anthropologisch gewendeten Theologie, bedeute nicht das Ausspielen der Anthropologie gegen die Theologie, sondern besage zunächst etwas Formales: die »Bestimmung des dem Offenbarungswort gemäßen kategorialen Ortes, von dem her alle theologischen Aussagen getroffen und ›veranschaulicht‹ werden müssen.«[39] Damit ist in Kürze auf den Begriff gebracht, was die Theologie Rahners leitmotivisch prägt und wie keine andere auszeichnet: Der Versuch, die Glaubensnot des heutigen Menschen zu finden und in dieser Absicht die gegenseitige Entsprechung zwischen dem menschlichen Selbstverständnis und der ihm zugesprochenen Offenbarungswirklichkeit deutlich zu machen. Aus dieser Zielsetzung heraus verschlingen sich bei Rahner die einzelnen Aspekte seines Denkens zu jener dogmatischen Grundform, welche die »theologische Glaubwürdigkeitsfrage des Christlichen«[40] dem heutigen Menschen zu beantworten und den Inhalt der Botschaft vor der Selbsterfahrung des Hörers zu bewahrheiten sucht.

Anthropologie wird dann der »umgreifende Ort aller Theologie«[41], die Frage nach dem Menschen zu einem inneren Moment der dogmatischen Reflexion. Doch welche Anthropologie ist hier gemeint und in welcher Form tritt sie bei K. Rahner auf? In ihrer philosophischen Gestalt tritt sie darin hervor, daß der Mensch im Vorgriff über jeden kategorialen Gegenstand der Erkenntnis die »Existenz eines absoluten Seins mitbejaht«[42], das in seiner

unmittelbaren Gegebenheit dem endlichen Geist entzogen und verborgen bleibt, weil es das Aufgehen des »unendlichen Seinshorizontes von diesem selbst her«[43] bedeutet, also nicht vom Subjekt in Erkenntnis seiner Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Gegenstände hergestellt wird. Die damit gegebene ungegenständliche Erhelltheit des Vernehmenden gehört nach Rahner zu den »notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts«[44], sie ist jene apriorische Grundbefindlichkeit, die jeder gegenständlichen Erfahrung vorausliegt.

Das hier auftretende Problem besteht darin, ob eine solche Anthropologie nicht von vornherein zu hoch ansetzt, indem philosophisch die Transzendentalität der geistigen Bewegung als »Sichausstrecken nach dem Absoluten«[45] interpretiert, theologisch der Vorgriff über alle kategorialen Gegenstände des Wissens und der Erkenntnis als »unthematisches Wissen von Gott«[46] gedeutet wird. Gegenüber einer solchen Argumentation bleibt die entscheidende Frage, ob der Mensch im Durchgang seiner geistigen Odyssee die in der Unbegrenztheit begrifflicher Erkenntnis wahrgenommene Erfahrung so notwendig als Verwiesenheit auf das Geheimnis auslegt, wie es die transzendentale Theologie behauptet. Was, so ist zu fragen, veranlaßt den Menschen dazu, von der unendlichen Offenheit des Geistes über alle Objekte des Wissens unvermittelt auf die Wirklichkeit des Unendlichen selbst zu schließen (ohne daß dieses auf dem Wege der Schlußfolgerung hergestellt würde), wenn nicht eine metaphysische Interpretation, die, weil sie von einem theologischen Interesse geleitet ist, eine Phänomenologie der Erfahrung entwirft, bei der das Geheimnis als das »Selbstverständliche«[47] immer schon gewußt ist? Nicht der Versuch, anhand der eigenen Lebensgeschichte den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs dem heutigen Menschen zugänglich zu machen, ist in diesem Zusammenhang das Problem, wohl aber die Frage, ob jener Sprung in den Glauben dem heutigen Menschen so nahtlos gelingt, wie es hier den Anschein hat. Der Satz, die transzendentale Erfahrung sei schon »die Erfahrung der Transzendenz«[48] bzw. die Behauptung, der Mensch habe in seinem profanen Bewußtsein »immer und unweigerlich mit Gott zu tun«[49], sofern er sich selbst in seiner unbegrenzten Transzendentalität annehme, läßt nach der Vorleistung fragen, die jedem Glauben abverlangt wird. Daß es auch bei Rahner diesen Sprung in den Glauben gibt, ist unbestritten, dennoch sind Art und Ort dieses Sprunges nicht problemlos. Er liegt dort, wo die jeder gegenständlichen Erfahrung vorausliegende »transzendentale Verfaßtheit des Menschen«[50] diesen vor die Entscheidung stellt, die ihm »glaubwürdig angebotene geschichtliche Objektivation und Thematisierung seines Wesens«[51] anzunehmen oder sie schuldhaft zu verdrängen. Was aber kann den Menschen bei Rahner noch hindern, diesen Sprung zu tun, insofern er sich als metaphysisches Wesen erfährt, dem jene innere Offenbarungserfahrung, »die mit der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes gegeben ist und gewöhnlich Gnade genannt wird«[52], schon gegeben ist? Und weiter: Was kann die begriffliche Objektivation inhaltlich Neues bringen, wenn

sie selbst gegenüber jenem ursprünglichen Vollzug des Glaubens in gewisser Hinsicht »sekundär«[53] ist? Schließlich: Gibt es unter solchen Voraussetzungen überhaupt noch die Möglichkeit einer Glaubensverweigerung, oder gerät das Subjekt hier an den Rand einer theologischen Nötigung, die dort entsteht, wo es mit »transzendentaler Notwendigkeit«[54] jene Verwiesenheit auf das Geheimnis erfährt, die es selbst im Akt der Bestreitung noch einmal bejaht?

1.4.2 Theologie und Anthropologie

Die dringende Frage nach dem theologischen Ort des Glaubens in einem Katechismus ist im folgenden auf jenes Grundproblem hin zu bedenken, das didaktisch unter dem Gesichtspunkt von Glaube und Wirklichkeit hervortritt, theologisch den Zusammenhang zwischen »dem Inhalt der dogmatischen Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung«[55] meint. Zugleich sind damit noch einmal jene zentralen Stichwörter von Theologie und Anthropologie genannt, an denen sich Rahners Denken orientiert, wenn er nach dem Hörer des Wortes fragt und jene transzendentale Wende in die Theologie einführt, die den Menschen zum Subjekt der Dogmatik erklärt. Nach dem Wesen dieser Dogmatik gefragt, heißt es, sie sei »immer auch der Anruf der gnadenhaften Vergöttlichung und des damit gegebenen Glaubenslichtes und der Gnadenerfahrung, in der real gegeben ist, was der worthafte Offenbarungsglaube begrifflich vorstellt.«[56] Hiermit ist der Ausgangsort von Rahners Dogmatik gekennzeichnet und jenes zentrale Erkenntnisprinzip genannt, das sich durch sein gesamtes Werk hindurchzieht und an immer neuen Gegenständen abgehandelt wird: Jene These des übernatürlichen Formalobjektes, das den apriorischen Horizont abgibt, der anthropologisch die Eröffnung der Transzendentalität des Menschen »auf die Unmittelbarkeit Gottes«[57] bedeutet, erkenntnislogisch jenes Prinzip bildet, unter dem die aposteriorisch geschichtliche Mitteilung in ihrer gegenständlichen Inhaltlichkeit erfaßt wird. Vom Ausgang einer solchen gnadenhaften Finalisierung der Natur in die Unendlichkeit Gottes hinein, die zwar nicht begrifflich und reflex gewußt, aber als »Bewußtheit«[58] gegeben ist, klärt sich das Wesen der Anthropologie: Der Mensch ist »das Seiende, das auf ›Gott‹ verwiesen ist, von ihm her und auf ihn hin sich verstehen muß«[59], dem vor jedem Hören des Wortes durch Gnade eine »wirkliche und eigentliche Selbstmitteilung Gottes«[60] zuteil wird.

Daß Rahner auf diesem Wege die Vermittlung von Theologie und Anthropologie gelingt, steht außer Zweifel, doch bleibt zu fragen, ob eine theologische Didaktik ohne Einschränkung hier das Modell findet, nach dem sie die Vermittlung zwischen dem heutigen Selbstverständnis und der theologischen Aussage zu denken hat. Nicht die Erkenntnis, die Anthropologie als Voraussetzung für das Hören und Verstehen der Botschaft des Christentums zu betrachten, ist dabei strittig, es ist die Form, in der eine solche

Anthropologie bei Rahner auftritt. Sie setzt schon am Anfang einen Menschen voraus, dessen transzendentales Subjektbewußtsein, das sich am Material der Welterfahrung vergegenständlicht, zum Inhalt seiner Wesensdefinition gehört. Diesem Menschen ist das Offenbarungswort zwar nicht in begrifflicher Klarheit und geschichtlich vermittelter Eindeutigkeit gegeben, dennoch jener Glaube eröffnet, der ohne dogmatische Vorleistungen erbracht werden kann. Es ist die vorbegriffliche Erfahrung Gottes, die »ursprünglich-unersetzlich in jedem Menschen gegeben ist, ... die in ihrer Unvermeidlichkeit und in ihren letzten Strukturen nochmals im Akt ihrer Verneinung oder Bezweiflung implizit bejaht wird.«[61] Demzufolge ist diese Anthropologie schon in ihrem Ursprung von einer dogmatischen Absicht gekennzeichnet, weshalb sie das Selbstverständnis des Menschen aus theologischen Prämissen definiert und unter dieser Voraussetzung nach der Möglichkeit dogmatischer Erkenntnis im Subjekt fragt. Was aber — so ist zu fragen — gilt es eigentlich noch zu vermitteln oder anders, welche Differenz zwischen der Selbsterfahrung des Hörenden und dem Inhalt des dogmatischen Satzes gilt es noch zu überbrücken, wenn die Selbstmitteilung Gottes vor jeder Bekanntgabe in Gestalt des Wortes »als eine Erfahrung transzendentaler Art (Glaubensgnade genannt)«[62] schon vor dem Hören des Evangeliums ungegenständlich vorliegt? Nicht die Absicht, das Göttliche dem heutigen Menschen zugänglich zu machen, ist die entscheidende Frage. Zu fragen bleibt, ob es als das Eigene des Menschen immer schon vorausgesetzt werden darf, so daß es in seiner geschichtlich objektivierten Form nie »mit einer apriorischen theologiefremden Norm entgegentritt.«[63] Nicht der Versuch, die Inhalte der christlichen Botschaft in die von der Philosophie ausgearbeiteten Verstehenshorizonte einzutragen, sie in die Begründungszusammenhänge »des jeweiligen, philosophisch oder wissenschaftlich artikulierten Selbstverständnisses«[64] zu bringen, ist problematisch, doch ist zu klären, ob die Aussage, der Prediger des Evangeliums begegne grundsätzlich einem Menschen, der schon eine wirkliche Erfahrung dessen habe, was mit Gott gemeint sei, dem es aber aus irgendwelchen Gründen nicht gelinge, »diese seine Erfahrung Gottes in seinem reflektierenden Bewußtsein richtig zu interpretieren«[65], die didaktische Ausgangsbasis eines Katechismus ist. Und schließlich: Besteht das Anliegen der transzendentalen Methode der Theologie in der Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Objekterkenntnis im vernehmenden Subjekt, so ist der Stellenwert des Vorverständnisses innerhalb einer hermeneutischen Dogmatik unbestritten. Strittig bleibt jedoch die Frage, ob das bei Rahner auftretende Vorverständnis nicht schon ein Vorwegbewußtsein ist, bei dem das aposteriorisch Erkannte das apriorisch Bewußte ist, also das Problem der Möglichkeit von Erkenntnis durch den Erkenntnisgegenstand vorgängig zur Frage beantwortet ist. Ist der Gedanke so abwegig, daß hier ein hermeneutischer Zirkel entsteht, der auf dem Wege einer transzendentalen Reflexion ein Grundverständnis des vorgläubigen Menschen voraussetzt, bei dem gefragt werden muß, ob es »überhaupt noch

als Vorverständnis ausweisbar ist oder ob es nur die Übertragung von Rahners christlichem Verstehenshorizont in diese fremden Horizonte darstellt?«[66]

1.4.3 Gnade und Geschichte

Gnade, so heißt es bei K. Rahner, sei die »apriorische Fähigkeit der konnaturalen Aufnahme der Selbsterschließung Gottes im Wort«[67], sie ist jenes Vermögen, das von sich aus noch keine Erkenntnisgegenstände bietet, hingegen jene Kongenialität hervorbringt, unter der der Mensch das Erkannte zu hören vermag. Zielt sie ihrem Wesen nach auf die Selbstmitteilung Gottes, so ist damit eine Verfaßtheit des Menschen vorausgesetzt, die ihn für diese Selbstbekundung Gottes öffnet, wenn auch so, daß die Erschließung Gottes selbst nicht von dieser Voraussetzung her errechnet werden kann, also »mit dem Selbstvollzug des Menschen nicht in transzendentaler Weise schon mitgesetzt ist.«[68] Besagt das übernatürliche Existential bei Rahner in dieser frühen Phase seines Denkens die »innere Hinordnung des Menschen auf die Gnade«[69], so wandelt sich im weiteren Verlauf das Verständnis des übernatürlichen Existentials beträchtlich. Es ist nicht mehr das Bindeglied zwischen Natur und Gnade, das einerseits die Natur auf Gnade hinordnet, andererseits die Gnade selbst ungeschuldet sein läßt, sondern beschreibt nun jene transzendentale Vergöttlichung, durch die selbst schon eine »Offenbarungserfahrung«[70] übernatürlicher Art gegeben ist. Diese These ist für Rahner zentral, sie liefert jenen Schlüssel, ohne den seine dogmatische Erkenntnislogik, seine Bestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung, schließlich die anthropologische Wende innerhalb der Theologie nicht zureichend erfaßt werden.

Die hier gebotene Rückfrage kann nicht darin bestehen, die Entwicklung dieses Denkens im einzelnen nachzuzeichnen[71] oder jene theologiegeschichtlichen Deutungen des Formalobjektes (Thomas v. Aquin, Ripalda, Vázquez) zu analysieren, die für Rahners eigene Position von Bedeutung sind. Vielmehr gilt es, die Konsequenzen dieses Ansatzes zu bedenken und sie unter theologischen und didaktischen Gesichtspunkten zu bewerten. Daß die notwendige Rückfrage keine müßige Spekulation ist, zeigte sich schon im vorigen Kapitel, insofern die Frage nach dem Beziehungsverhältnis von Theologie und Anthropologie didaktisch nichts anderes bedeutet als die Frage nach der Entsprechung zwischen der dogmatischen Aussage und dem Selbstverständnis des Menschen.[72] Für die hier thematisierte Fragestellung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung gilt Ähnliches: Die Frage von Gnade und Geschichte reflektiert auf der theologischen Ebene, was didaktisch unter dem Aspekt von Situation und Tradition behandelt wird.

Das kritische Interesse richtet sich dabei darauf, ob das Verhältnis von Situation und Tradition ohne Abstriche in der Art zu denken ist, wie es bei

Rahner geschieht. Denn wird hier im Zuge einer transzendentalen Reflexion, und das heißt im Zusammenhang der übernatürlichen Bestimmtheit des Menschen, ein durch Gnade ermöglichter Glaube vorausgesetzt, der auch dort, wo eine Kenntnis des Evangeliums nicht gegeben ist, als »eigentlicher Offenbarungsglaube«[73] bezeichnet wird, so ist die didaktische Rückfrage nach dem Stellenwert der Tradition unaufschiebbar. Diese Frage stellt sich insofern, als bei Rahner mit dem übernatürlichen Existential schon jene Offenbarungserfahrung dem Menschen zuteil wird, die zwar noch keine gegenständliche Geoffenbartheit einzelner Gegenstände bedeutet, gleichwohl eine »apriorische Eröffnetheit des Menschen auf den Gott des ewigen Lebens«[74] bewirkt. Demzufolge geschieht die von Rahner immer als notwendig bezeichnete Objektivierung des unthematisch Gewußten nachträglich im Wort, dessen Anruf dasjenige zur reflexen Gegebenheit bringt, was schon »in der Unausdrücklichkeit, aber wirklichen Gegebenheit«[75] in der Tiefe des Menschen — nicht von Natur, sondern von Gnade — da ist. Die Frage ist hier, und sie erweist sich als die »problematische Achse«[76] einer transzendentalen Hermeneutik , ob die Aussage der Schrift nur die Vergegenständlichung eines philosophisch ausweisbaren bzw. gnadentheologisch ermöglichten Vorwissens ist, so daß es nicht mehr als das Fremde ansichtig wird, als das es dem Menschen entgegentritt. Das Wort ist dann zwar nicht begriffsleer, doch sind die Begriffe nur das vergegenständlichte Wissen des unbewußt Bekannten, dessen das transzendentale Ego immer schon gewiß ist. Setzt man mit Rahner ein solches transzendentales Universalbewußtsein voraus, ist die Geschichte weithin belanglos, weil eigentlich nur in ihrer instrumentalen Bedeutung erfaßt. Sie verhilft dem Subjekt zu jener begrifflichen Selbstgegebenheit, die auf der Ebene der eigenen Existenzgeschichte ungedeutet — aber nicht ungewußt — erfahrbar ist. Im Grunde erfüllt sie dann nur eine Beweisfunktion, insofern sie in Form einer Paraphrase auf den Begriff bringt, was »in der transzendentalen Erfahrung des Menschen wirklich erfahren wird.«[77] Die Konsequenzen eines solchen Ansatzes geben zu denken, wenn Rahners Offenbarungshermeneutik, und dies gilt es zu betonen, vorbehaltlos als das Maß der didaktischen Logik betrachtet wird. Was die Geschichte hier zu sagen hat, erscheint als Moment eines transzendentalen Subjektbewußtseins, das in der geschichtlichen Veräußerung zu sich selbst kommt, insofern sich die durch Gnade vermittelte Selbstzusage Gottes an den Menschen verobjektiviert und — schließlich — im Gottmenschen jene Aufgipfelung erreicht, auf die Welt und Geschichte in innerer Entelechie hin finalisiert sind. Eine Konfrontation dieser transzendentalen Erfahrung mit dem Offenbarungswort ist bei Rahner weder vorgesehen noch erforderlich, da der hermeneutische Gedankengang in Gestalt eines Kreises verläuft, nicht aber in Form einer Spirale, die verhindert, daß »das Vorverständnis wieder in sich selbst zurückkehrt.«[78]

So tiefsinnig und ergreifend Rahners Versuch ist, den Begriff der Offenbarung so zu denken, daß das Geheimnis beim heutigen Hörer »in seiner

eigensten Wirklichkeit«[79] ankommt und eine Glaubenslogik zu entwickeln, die um den Gedanken kreist, wie das Wort der Verkündigung » ›von innen her‹ gegeben und erfahren werden kann«[80] — es bleiben Fragen. Die theologische Grundfrage ist, ob die anthropologische Rechtfertigung Gottes hier nicht so metaphysisch fixiert wird, daß das Geheimnis nahezu naturnotwendig dem Menschen entgegentritt, insofern die im Vorgriff über alle gegenständlichen Objekte des Wissens »gegebene Unausweichlichkeit einer impliziten, ungegenständlichen Erfahrung Gottes«[81] zwar in Freiheit gewährt, aber noch im Modus der Ablehnung bejaht wird. Was das Verhältnis von transzendentaler und kategorialer Offenbarung betrifft, ist zu fragen, ob eine theologische Didaktik des Katechismus in der Geschichte nur das gegenständliche Korrelat jener am endlichen Material der Wirklichkeit gemachten transzendentalen Erfahrung sehen kann, die zwar selbst nur »in einem vermittelnden Verhältnis zur Vergangenheit und Zukunft gehabt werden kann«[82], als solche aber nur die kategoriale Selbstauslegung dessen ist, was ungegenständlich schon gewußt ist. Und schließlich, was das Verhältnis von Frage und Antwort in einem Glaubensbuch betrifft, wird eine theologische Didaktik mit Rahner das Entsprechungsverhältnis zwischen der Frage des Menschen und der Aussage der Botschaft herauszuarbeiten haben, gegenüber Rahner indes daran festhalten, daß der Inhalt der Botschaft immer auch eine unvorhersehbare und nur von außen entgegenzunehmende Antwort enthält, » eine Antwort, der zwar eine Frage entspricht, aber eine Frage, die nicht so gegeben ist, daß aus ihr die Antwort abzulesen wäre.«[83]

Die genannten Einwände sind Rückfragen an die Theologie K. Rahners, keine Infragestellung seiner Theologie. Denn wo, wenn nicht hier, löst sich die Dogmatik aus ihrer Verschlossenheit und macht sich auf den Weg, den heutigen Menschen zu finden, um ihm die Inhalte des Glaubens nahezubringen? Das dazu erforderliche Nachdenken hat bei Rahner die Gestalt einer umfassenden Synthese: (1) Lessings Frage nach dem Zugang geschichtlicher Wahrheit wird zum Thema einer metaphysischen Ontologie, die in der Geschichtlichkeit des Menschen — sofern jede Hinwendung zur Erscheinung eine notwendige Bedingung menschlichen Erkennens ist — einen konstitutiven Zug seiner Wesensverfassung erblickt. (2) Die Begründungsfrage dogmatischer Sätze wird zum inneren Moment einer Theologie der Gnade, welche die Notwendigkeit der Glaubensinhalte und deren Glaubbarkeit an der unabweisbaren Gesamttendenz des menschlichen Daseins aufhellt, schließlich (3) die Konvergenz von Mystik und Metaphysik[84] in den Zusammenhang einer Phänomenologie der Erfahrung gebracht, welche den Menschen an den Orten seiner Lebensgeschichte aufsucht, um die Botschaft vor dem Hintergrund seiner Selbsterfahrung auszulegen. Hier ist Rahners Theologie wie keine andere schöpferisch, überschreitet sie wie keine sonst die Grenzen theologischer Gelehrsamkeit, die mehr denn je in der Gefahr steht, bei Methodenfragen stehen zu bleiben bzw. in einer ghettohaften Absperrung um sich selbst zu kreisen

mit dem Ergebnis, daß die Theologie ihre eigentliche Sache vergißt und weitgehend in Hermeneutik aufgeht. Dem denkerischen Einholen der einmal ergangenen Offenbarung dient letztlich auch Rahners theologisches Lebenswerk, doch das Denken bleibt hier ein inneres Moment des Glaubens, der sich in die heutigen Verstehenshorizonte auslegt, der die Aussagen der Tradition im Durchgang gegenwärtiger Fragestellungen deutet. Der Originalität und Weite des Denkens entspricht bei Rahner eine Wegweisung, bei der die Dogmatik mit dem Hörer einen Dialog führt, dessen Ausgangspunkt wie Ziel den zentralen Inhalt seiner Offenbarungshermeneutik bildet: »Und wenn Christentum nicht Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes ist, sondern Jesus von Nazareth, dann ist des Thomas Metaphysik der Erkenntnis christlich, wenn sie den Menschen zurückruft in das Da und Jetzt seiner endlichen Welt, da auch der Ewige in sie einging, damit der Mensch ihn und in ihm noch einmal sich selber finde.«[85]

2. ZUM LERNBEGRIFF EINES KATECHISMUS

2.1 Zur Form religiösen Lernens

Aus dem vorher Gesagten geht die Richtung hervor, in der eine künftige Katechismustheorie die Zueignungsform theologischer Aussagen zu denken hat. Diese ergibt sich notwendig daraus, daß eine anthropologisch gewendete Dogmatik nach dem Ort der theologischen Wahrheit im Selbstverständnis des Menschen fragt und den Glauben als Überzeugungsgewißheit zu erschließen sucht. Eine solche Vorstellung ist nicht nur theologisch von Belang, sie ist auch dazu geeignet, die Eigenart religiösen Lernens zu beschreiben und die Aneignung religiöser Inhalte als einen Prozeß zu verstehen, bei dem der Mensch im Durchgang seiner eigenen Lebensgeschichte und seiner Beziehungen zur Welt eine Aussage über sich selbst trifft. In diesem Zusammenhang vermag Rahners Hinweis auf die Notwendigkeit einer »Mystagogie in die religiöse Erfahrung«[1] bzw. seine Verhältnisbestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung den Duktus seiner eigenen Theologie zu kennzeichnen sowie eine Glaubensdidaktik zu begründen, die davon ausgeht, daß der Mensch im Überschreiten einer vorgefundenen Faktizität und eines rein gegenständlichen Wissens die religiöse Frage vernimmt. Diesen Zusammenhang zu erkennen bedeutet, die Glaubensfrage am gegenständlichen Material der profanen Erfahrung zu entwickeln und diese daraufhin zu deuten, daß sich der Mensch zu der ihm vorgegebenen Wirklichkeit verhält, sich selbst ihr gegenüber auslegt. Das Gemeinte ist für G. Ebeling die Frage nach dem »Ort des Menschen«[2] im Streit um die Wirklichkeit , es ist die Grundfrage, »wer der Mensch in Wahrheit ist.«[3] Von hier aus ist jene doppelte Engführung des Lernbegriffs vermieden, der für die Katechismen der Vergangenheit kennzeichnend, für eine curriculare Didaktik der Gegenwart der Regelfall ist. Hier wie dort entsteht die Engführung trotz unterschiedlicher Motive durch Totalisierung eines Teilaspekts, durch das gedankliche Unvermögen, die Begrenzungen des eigenen Ansatzes zu erkennen und die Grenzen seines Geltungsbereichs wahrzunehmen.

Während sich, wie an anderer Stelle gezeitgt wurde, Lernen einem neuscholastischen Verständnis zufolge auf die Übernahme dogmatischer Sätze verengt, die »wir . . . mit ganzem Glauben als von Gott gelehrt glauben müssen, der sich weder irren noch täuschen kann«[4], wird es von einer behavioristischen Pädagogik auf die Definition eines erkennbaren Endverhaltens verdünnt. Lernen ist demzufolge das, was ablesbar und kontrollierbar ist, was sich im Zuge methodischer Steuerung als Verhaltensäußerung darstellen läßt. Entsprechend wird der Begriff der Operationalisierung zum Schlüsselwort für eine Lernvorstellung, welche den Erkenntnisfortschritt daran mißt, inwieweit das Verhalten des Schülers mit der geplanten Änderung im Lernenden übereinstimmt. Aus der Absicht empirischer Überprüfbarkeit einer zuvor definierten Verhaltensnorm ergibt sich dann notwendig das Postulat, »alle Aussagen über nicht beobachtbare Ziele«

umzuformen in »Verhaltensaussagen über beobachtbares Zöglings- und Schülerverhalten.«[5] Eine Theorie religiösen Lernens wird einer solchen Aussage gegenüber skeptisch sein, indem sie nach dem Wirklichkeitsbegriff einer solchen Lernvorstellung zurückfragt. In kritischer Absicht hat sie Widerspruch dort anzumelden, wo im Zuge einer empirischen Anthropologie Erkenntnis mit reaktivem Verhalten gleichgesetzt wird und nur das als lernbar gilt, was methodisch herstellbar ist. Eine solche Vorstellung ist pädagogisch fragwürdig, da sie Lernen ohne seinen anthropologischen Bezug, d. h. ohne Zusammenhang mit der Subjektwerdung des Schülers auslegt, religionspädagogisch mehr als bedenklich. Daß dabei das Erkenntnisproblem auf dem denkbar kleinsten Nenner gelöst wurde, ist schonungslos aufzudecken: Lernen ist hier nicht mehr als das Ergebnis von Zwangsläufigkeiten, es gerinnt zur einsichtslosen Apathie, für die das Prinzip von Versuch und Irrtum, Vormachen und Nachmachen, den theoretischen Überbau liefert. Im Sog einer solchen Auffassung gewann die Empirie den Rang einer weltanschaulichen Größe, deren pragmatisches Interesse dazu führte, den Weg der Erkenntnis zu mathematisieren, den Grad von Einsicht an der Vernunft von Ratten abzulesen. Damit wurde der eindimensionale Mensch zum Prototyp einer Lernvorstellung, die den Funktionszusammenhang gebündelter Reflexe zum Inhalt ihres Menschenbildes machte. Die Folgen dieses Lernverständnisses wirken bis heute nach: Vom Gedanken einer uneingeschränkten Brauchbarkeit fasziniert, wurde Lernen als Verhaltensäußerung verstanden, die Frage nach dem Subjekt dieses Lernens aus wissenschaftsmethodischen Gründen nicht mehr gestellt. Wie dürftig ein solches Erklärungsmodell ist, läßt sich schon bei Feuerbach nachlesen: »Das Auge des Tieres reicht nicht weiter als sein Bedürfnis, und sein Wesen nicht weiter als sein Bedürfnis.«[6] Unbeschadet pädagogischer Kritik gilt dies: Im Zuge dieses Denkens gerät die Vermittlungsform theologischer Inhalte unter eine apriorische Norm, die nicht an ihrer eigenen Wahrheit gewonnen, sondern nach Art naturwissenschaftlicher Gegenstandserkenntnis gebildet wird. Wo Überprüfbarkeit und Meßbarkeit zum absoluten Maßstab eines auf Verhaltenskontrolle gerichteten Lernprozesses werden, geraten dann auch die Lerninhalte selbst unter dieses Maß, denn lernnotwendig kann für dieses Denken nur sein, was lernbar ist, als gelernt gilt das, was geplant, gesteuert, methodisch verursacht ist.

Eine künftige Theorie des Katechismus wird eine solche mechanistische Reduktion von Lernen, bei der »Wirklichkeit . . . mit Wirksamkeit verwechselt«[7] wird und Einsicht nicht mehr meint als ein auf die »Vorstellungsebene projiziertes trial and error«[8] überwinden, indem sie die Grundstruktur religiösen Lernens aus der Natur des theologischen Gegenstandes gewinnt. Sie geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Erkenntnisweise sich nach dem Erkenntnisobjekt richtet, m. a.W. daß die Zugänglichkeit des Gegenstandes methodisch nur dann gelingt, wenn die Vermittlungsform der Struktur des zu vermittelnden Gegenstandes entspricht. Erst im Zusammenhang einer solchen philosophischen Überlegung wird der Bezug

zwischen Wahrheit und Methode hermeneutisch zureichend erfaßt und für die Religionsdidaktik von Bedeutung. Dementsprechend ist eine Theorie religiösen Lernens dazu verpflichtet, jedes vorgegebene Lernmodell darauf zu prüfen, ob es dem Wesen theologischer Erkenntnis entspricht. Dies bedeutet im Grunde genommen nichts anderes, als den Zusammenhang von Dogmatik und Didaktik noch einmal unter einer lerntheoretischen Fragestellung zu durchdenken und in dieser Absicht nach dem Funktionswert einer transzendentaltheologischen Dogmatik zu fragen. Dabei erweist sich die Verschränkung von Theologie und Anthropologie auch für den anstehenden Gegenstand als zentral, insofern sich aus dieser Verhältnisbestimmung jene didaktische Lehrform gewinnen läßt, die für die Vermittlung religiöser Inhalte maßgebend ist. Gehört der Mensch, ohne damit einer totalen Anthropologisierung der Theologie das Wort zu reden, zu »den Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarung«[9] und Gott »in die Definition des Menschen«[10], so muß die Struktur religiösen Lernens in einem solchen Zusammenhang, und das heißt, im Horizont einer theologischen Anthropologie entwickelt werden. Von hier aus ist die Theologie aufgefordert, dem Schüler gerade das zuzueignen und im Sinne eines religiösen Lernens zu vermitteln, was sich einer rein funktionalen Erfassung der Wirklichkeit entzieht. Wäre es anders, käme sie nicht über das Niveau empirischen Wissens hinaus und könnte allenfalls Tatsachen nennen, die in gleichem Maße zwingend wie unbestreitbar sind. Sie hätte sich dann zurückgekreuzt zu einer Tatsachenwissenschaft, deren Menschenbild in Funktionen, Ableitungen, Speichelabsonderungen aufgeht, deren Botschaft nur noch darin besteht, überprüfbare Daten zu entschlüsseln: ohne Glaube, ohne Hoffnung, an niemanden gerichtet (G. Benn).

Dort, wo nach Wahrheit gefragt wird, erweist sich von vornherein jede naturwissenschaftliche Erklärung der Wirklichkeit wie eine durchgehend empirische Kontrolle von Lernäußerungen als gegenstandsfremd[11], da ein solches Verfahren schon wissenschaftsmethodisch »die an Funktionen orientierte technische Verfügung über die Wirklichkeit«[12] voraussetzt. Es verkürzt damit den Erfahrungsbegriff auf das Maß kybernetischer Gesetzmäßigkeit, den Lernprozeß selbst auf Reizäußerung. Gegenüber einer solchen Verkümmerung von Lernen, bei dem eine naturwissenschaftliche Logik zum Maß der Wahrheitsfrage wird (alles was sich mit einer solchen Methode nicht vermitteln läßt, ist nicht lernbar, demzufolge auch nicht lernenswert) hat eine religiöse Didaktik den Begriff des Lernens daran zu bilden, daß der Mensch aus Verstehens- und Sinnzusammenhängen lebt und sein Wesen nicht auf ein punktuelles Augenblicksverhalten reduzierbar ist. Etwas anderes zu behaupten, hieße den Menschen als geschichts- und gesellschaftsloses Subjekt zu verstehen, dessen metaphysische Bedürfnislosigkeit ebensosehr zu einem anthropologischen Erkennungsmerkmal gehört wie die Unfähigkeit, sein eigenes Wesen in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit zu definieren. Daß der anthropologische Ort der Wahrheitsfrage dort liegt, wo sich der Mensch von einer »bloß tierischen Unmittelbarkeit zu seinem biologischen Dasein«[13] freimacht, gehört

nicht erst zu den Erkenntnissen einer anthropologisch gewendeten Dogmatik. Sie ergibt sich aus dem Anspruch der Aufklärung, den Verstrickungen des Bewußtseins durch eine kritische Selbstaufklärung zu entgehen und mittels einer im Subjekt selbst festgemachten Mündigkeit die Frage nach Erkenntnisgewißheit zu stellen. Dabei veranschaulicht schon die Frage nach Erkenntnis jene spezifische Differenz zwischen Mensch und Tier, die — wie noch zu zeigen sein wird — das Subjekt dazu nötigt, sich die Wirklichkeit verstehend anzueignen und auf diesem Wege seine Selbstemanzipation aus dem Bann umweltvermittelter Reflexe zu leisten.

Hier ist zugleich der ursprüngliche Ort der Tradition, die durch die Ausbildung bestimmter Formen der Weltaneignung und Weltbedeutung anthropologisch die Entlastung vom Druck biologischer Begrenztheit bedeutet. Gibt es beim Tier nur »ein problemloses, durch den Mechanismus der Instinkte bewirktes Einschwenken«[14] in den Kreislauf eines eingeschliffenen Instinktverhaltens, so vermag der Begriff der Überlieferung zu zeigen, daß der Mensch immer schon in einer geschichtlich auferlegten Welt lebt, sein geistiger Anfang also mit einem historisch Vorgegebenen beginnt, das er nicht beliebig manipulieren und ausblenden kann. Der Ausbruch aus totaler Erinnerungslosigkeit geschieht deshalb dort, wo der Mensch eine funktionale Gegenstandswelt überschreitet und in einer freien Auslegung seines Daseins seine biologische Vorfindlichkeit interpretiert. Religiöses Lernen wird damit nicht ziel- und inhaltslos, es gerinnt nicht zum unverbindlichen Meinen, doch ist es mehr als die nachträgliche Kopie eines im Verhalten geäußerten Weltwissens. Statt das in Sätzen erinnerte Wissen der Tradition in vorfindliche Kategorien der Wirklichkeit zu verrechnen, hat eine theologische Didaktik daran festzuhalten, daß die Botschaft nur dann ihre Identität bewahrt, wenn sie die »Widerständigkeit von Inhalten des christlichen Glaubens«[15] gegenüber jedem spannungslosen Einerlei als Teil ihrer eigenen Selbstdeutung versteht und gegen alle Denk- und Anpassungszwänge verteidigt.

2.2 Behaviorismus: Eine Rückfrage

Daß Lernen etwas mit Verhalten zu tun hat, insofern sich der Lehrer über den Zuwachs an Kenntnissen und Fähigkeiten beim Schüler vergewissert und an dessen Äußerungen den Erfolg seiner Bemühungen abliest, ist keine neue Erkenntnis, sondern ein pädagogischer Allgemeinplatz. Schon bei Aristoteles heißt es, Lernen sei »kein Spiel, sondern eine ernste Mühe«[16] — Grund genug, sich über das Lernen Gedanken zu machen und nach seinen Zielen und Voraussetzungen zu fragen. »Unter Lernziel versteht man eine Absicht, die durch die Beschreibung der erwünschten Veränderung im Lernenden mitgeteilt wird — eine Beschreibung von Eigenschaften, die der Lernende nach erfolgreicher Lernerfahrung erworben hat. Es ist die Beschreibung eines Katalogs von Verhaltensweisen, die der Lernen-

de äußern können soll.«[17] Lernen ist nach dieser Definition eine Verhaltensäußerung, die auf ein Endverhalten hin geplant wird und dann erfolgreich ist, wenn die gezeigten Eigenschaften mit dem geplanten Verhaltensziel übereinstimmen. Daß das gewünschte Verhalten nicht der formulierten Absicht entspricht, ist dabei ausgeschlossen, daß es nicht geäußert werden könnte, widerspricht der Lerndefinition selbst. Der Einfluß dieses Denkens auf die Religionspädagogik ist unschwer abzulesen und vollzog sich in der Anfangsphase ebenso selbstverständlich wie unbekümmert. Er machte sich schon in den Sprachanleihen bemerkbar und fand seinen sichtbaren Ausdruck in der Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit des Gelernten. So berief sich S. Vierzig ausdrücklich auf den »Lernbegriff der Verhaltenspsychologie«[18] und forderte, daß die gesetzten Ziele »in unterrichtlichen Operationen nachweislich erreicht sein müssen.«[19] Ähnlich hieß es bei G. R. Schmidt, Zielangaben stellten nur dann »eindeutige Anweisungen dar, wenn sie situativ-operational formuliert sind oder wenn sich situativ-operational formulierte Ziele aus ihnen ausdifferenzieren lassen.«[20] Zwar traten Zweifel darüber auf, ob sich jedes Lernen in einer solchen Vorstellung unterbringen ließe, doch hieß es allgemein, die angestrebte Lernabsicht sei »in Form empirischer Durchführungsvorschriften auszudrücken.«[21] Damit stand das theologische Denken unter dem Anspruch, seine Inhalte in Form von Handlungsanweisungen zu erschließen und jede Einzelaussage auf eine kontrollierbare Absicht hin zu planen. Was das Katechismusproblem anbetrifft, war auch hier die Richtung vorgezeichnet, es blieb allenfalls zu prüfen, ob die »auf Verhaltensangaben abhebende Zieldefinition den ganzen Bereich pädagogischer Möglichkeiten der hermeneutisch orientierten Fächer abdecken kann.«[22]

Doch geht es im folgenden weniger um die Aufdeckung religionspädagogischer Nachahmungsversuche als um die Kritik behavioristischer Methodologie und deren Konsequenzen. Die Hypothese, so heißt es bei K. Lorenz in seiner Analyse der Zeitsituation, »daß der Reflex die einzige untersuchenswerte Elementarleistung des Zentralnervensystems darstelle, führte ausschließlich zu solchen Versuchen, in denen die Antwort des Systems auf eine Zustands-Änderung registriert wurde. Daß das Nervensystem auch anderes kann, als passiv auf Reize zu reagieren, mußte bei dieser Versuchsanordnung verborgen bleiben«[23] Die vorstehenden Aussagen sind deshalb aufschlußreich, weil sie die Kritik an einem behavioristischen Methodenansatz nicht von einem bestimmten Fragepunkt aus entwickeln, sondern die normativen Voraussetzungen freilegen, die einem solchen Frageansatz zugrunde liegen. Normativ sind diese Voraussetzungen dadurch, daß die Fragestellung ihr Interesse erklärtermaßen auf einen Sektor feststellbarer Wahrnehmungsäußerungen begrenzt, also auf dem Weg methodischer Reduktion den Gegenstand behandelt und innerhalb solcher Voraussetzungen nach Ergebnissen fragt. Demnach geschieht die Beweisführung auf dem Wege, daß die Hypothese nicht auf ihre Richtigkeit am Gegenstand geprüft, vielmehr der Versuch nach Art der Hypothese gebildet wird, weshalb das Erkannte apriori die Bestätigung der Vorausset-

zung liefern muß. Die Behauptung von Voraussetzungslosigkeit ist nach Aufdeckung solcher Zusammenhänge das Ergebnis einer typischen Unaufgeklärtheit, die übersieht, daß der Gegenstand nur das freigibt, was die Methode zu erkennen erlaubt. Was hier gedanklich unterstellt wird, ist eine Anthropologie des Tieres, die das Beziehungsverhältnis von Reiz und Reaktion a) zum Maß (und zur Grenze) ihrer Logik macht, b) das Erkenntnisobjekt nach Maßgabe eines vorausbehaupteten Funktionsmechanismus untersucht — also im voraus über den Wahrnehmungsgegenstand entscheidet wie über den Bereich des Wahrgenommenen überhaupt. Der Hinweis Werner Heisenbergs, daß der »Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet«[24] und darin die »Grenzen«[25] jeder wissenschaftlichen Aussage erkennbar macht, widerlegt von vornherein die Ansicht, die gefundenen Ergebnisse könnten den Anspruch allgemeiner Gültigkeit erfüllen. Erkenntnistheoretisch ist hier die Methode gleichermaßen das Mittel wie das Maß der Einsicht, sie überschreitet ihre instrumentale Funktion durch Vorgabe einer Fragestellung, deren Denkbedingungen ihrerseits das Ergebnis normativer Vorentscheidungen sind. Zu welchen Fragwürdigkeiten ein solches Verfahren führt, zeigt sich dort, wo die Methode auf der Basis des Reflexes komplexe Zusammenhänge atomisiert und biologische Vorgänge auf feststehende Erklärungsmuster hin entschlüsselt. Ein solcher Zwang der Methode nötigt bereits im Ansatz dazu, »den biologischen Sinnzusammenhang (zu) korrumpieren«[26], indem man das Verhalten von Tieren einzig und allein unter dem Schematismus linearer Funktionen betrachtet und das Ergebnis durch »Desorganisation eines normalen tierischen Verhaltens«[27] gewinnt. Die auf diesem Wege erzielten Resultate liefern — bei kritischer Betrachtung — nur für eine »Grenzsituation«[28] Aussagewerte, da das beobachtete Verhalten ein verursachtes Verhalten ist, die Methode also nicht arttypische Handlungsabläufe interpretiert, vielmehr atypische konstruiert. Anders gesagt: Die Rückführung aller biologischen Gesetzmäßigkeiten auf die Funktion von Strukturen verkürzt tierisches Verhalten auf das Maß eines Assoziationsmechanismus, der durch die eigene Methode herbeigeführt, dem tierischen Verhalten selbst fremd ist. Die Folge davon ist die Auflösung von Verhaltenseinheiten in eine Addition von Teilbewegungen, darüber hinaus der methodisch erzwungene Verlust eines artspezifischen (also vorgegebenen und zielgerichteten) Verhaltensvermögens zugunsten umweltvermittelter Reflexe. Eine solche Destruktion biologischer Zusammenhänge ist nicht zwangsläufig eine Folgeerscheinung empirischer Methoden, hier aber nur die Kehrseite eines erkenntnistheoretischen Reflexionsmangels.

Da das Prinzip von Versuch und Irrtum unter einem vorgängigen Erkenntnisziel auf das Beobachtungsobjekt angewandt wird, vermag das so Erkannte den methodischen Ansatz nicht zu korrigieren und die Fragestellung zu widerlegen, sondern liefert unter den Anzeichen scheinbarer Objektivität der Methode eine zeitlose Rechtfertigung. Die Einfachheit der Lösung kompensiert schon hier den Zwang weiteren Nachdenkens; daß sie den »Aufbruch in neue Unmündigkeit«[29] bedeutet, sofern hier das

Modell menschlichen Lernens gesucht wird, enthüllt jene angepaßte Starrheit der Instinkte, die dem Menschen verordnet wird. Wer das Ergebnis geisteswissenschaftlich betrachtet, wird einer neuen anthropologischen Beschämung ansichtig. Sie besteht a) nicht mehr in der eingetretenen Entfremdung des Menschen in den Verhältnissen von Produktion und Gesellschaft — also in der Erkenntnis, der Mensch sei »das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität« (Marx) —, nicht mehr in der Ernüchterung über die animalischen Wurzeln seiner Herkunft — also in der Einsicht, daß sein stammesgeschichtlicher Ursprung auf den »geschwänzten Vierfüßler« (Darwin) zurückzuführen ist —, c) nicht mehr in der Entdeckung, daß seine aufgeklärte Subjektivität der Sphäre des Unbewußten verhaftet bleibe — insofern das psychologische Ich »nicht Herr sei im eigenen Haus« (Freud) —, sondern in der Behandlung der anthropologischen Frage auf dem Wege einer biologischen Naturalisierung, die in Gestalt einer universalen Demütigung auftritt: »Niemand wagte im Laboratorium von J. B. Watson die Worte ›Geist‹ oder ›Gedanke‹ zu gebrauchen. Gedanken sind nicht greifbar und weitaus schwerer meßbar als beispielsweise die Laufgeschwindigkeit einer Ratte im Labyrinth. Dazu kommt, daß ein Mensch, wenn er in eine einfache Lernsituation gebracht wird, die eine Reaktion, wie z. B. eine Armbewegung erforderlich macht, immer denkt. Diese Gedanken bilden, da sie nicht meßbar sind, eine unbekannte Größe im Experiment. Eine Ratte aber kann uns, selbst wenn sie, während sie im Labyrinth entlangläuft, denken würde, wenigstens nicht durch die Mitteilung darüber verwirren.«[30]

2.3 Zum Ort religiösen Lernens

Der Satz, der Mensch sei ein Wesen ohne »definitive Umwelteinpassung«[31], ist nicht nur die Voraussetzung seiner Bildbarkeit, sondern ergibt sich aus jenem Zeitbewußtsein, von dem es bei Aristoteles im Zusammenhang der Frage von Gedächtnis und Ideenassoziation heißt, die Wahrnehmung beziehe sich »auf das Gegenwärtige, die Erwartung auf das Zukünftige, die Erinnerung auf das Vergangene.«[32] Werden hier Erwartung und Erinnerung zu jenen Merkmalen, die Offenheit des Menschen über den Augenblick zu kennzeichnen, so vermag solche Offenheit jene entscheidende Differenz zu beschreiben, die Mensch und Tier bei allen Gemeinsamkeiten voneinander trennt. Während das Tier in einer von ihm nicht veränderbaren Umweltgebundenheit lebt, sein Dasein also — wie C. F. von Weizäcker das genannt hat — in »Anpassung an die Bedingungen der ökologischen Nische«[33] vollzieht, vermag der Hinweis auf den Menschen als eines Kulturwesens jene Freiheit über alle vorfindlichen Regelungen seiner Existenz zu veranschaulichen, die es ihm ermöglicht, den Anpassungszwängen einer ihm vorgegebenen Natur zu entgehen und die Grenzen seiner biologischen Lebensordnung zu verändern.

Es ist das Verdienst von Max Scheler, diese Unabhängigkeit von biologischen Umweltzwängen und die darin gegebene Möglichkeit der Distanzierung zur Welt unter dem Begriff der »Weltoffenheit«[34] gedeutet zu haben. Der Begriff machte von Anfang an jenes eigentümliche Verhältnis zur Welt bewußt, das den Menschen auszeichnet, insofern die Fähigkeit zur Vergegenständlichung der Welt zu jenem Unterscheidungsmerkmal des homo erectus wurde, das es erlaubte, den herkömmlichen Gegensatz von Leib und Seele zu überwinden und in der »Ablösbarkeit vom Drucke des Biologischen«[35] einen anthropologischen Wesenszug zu erblicken. Ob damit der Versuch gelang, den genannten Dualismus zu überwinden oder dieser nur an eine andere Stelle verschoben wurde, insofern Scheler den »Gegensatz von Geist und Leben«[36] in seine anthropologische Betrachtung einführte, mag zweifelhaft sein, bleibt aber für den vorliegenden Zusammenhang ohne Bedeutung. Zentral ist jene Erkenntnis, daß der Mensch — statt in einem Ausschnitt der ihn umgebenden Wirklichkeit zu leben und diesen in seinem Bewußtsein abzubilden — die Welt auf dem Wege des Selbstbewußtseins zur Gegenständlichkeit erhebt, sich auf diese Weise von ihr zu distanzieren vermag. Dieses Vermögen zur Selbsterfassung und Gegenstandsfähigkeit kennzeichnet einen ursprünglichen Bezug des Menschen zur Welt und erlaubt es diesem darin, sich selbst zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, also seine vorgefundene Umwelt wie seine »eigene jeweilige Selbstwirklichkeit«[37] zu transzendieren. Eine Abwandlung dieses Gedankens findet sich bei Ernst Bloch: »Nichts ist menschlicher als zu überschreiten, was ist«[38], so lautet jener Satz, der dem Menschen das Denken einer Utopie ermöglicht und sein Verhältnis zur Welt unter dem Gedanken des Handelns interpretiert. Damit ist Schelers Ansatz aufgenommen, zugleich aber entscheidend geändert, denn nicht mehr die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier bildet nun den Mittelpunkt des anthropologischen Nachdenkens, sondern die Handlungsfähigkeit des Menschen und die damit ermöglichte Veränderbarkeit der Welt wird zum Leitmotiv des philosophischen Interesses erklärt und in eine Ontologie des Noch-Nicht-Seins übersetzt. Demzufolge ist der dem Menschen eigentümliche biologische Mangel weniger das Resultat einer Zustandsbeschreibung, als — für Bloch — die Voraussetzung einer Zustandsänderung: Das geschichtliche Subjekt klärt sein Verhältnis zur Welt, indem es sich selbst zum Träger des Geschichtsprozesses macht. Damit ändert sich das Verhältnis zur Welt entscheidend, denn diese ist jetzt nicht mehr Zustandswelt, der gegenüber sich der Mensch wie bei Scheler zu distanzieren vermag, sie ist eine im Vollzug des Handelns entstehende Welt, befindet sich also noch auf dem Weg in ihre eigene Zukunft und ist darin die »riesige Probe aufs Exempel ihrer gesättigten Lösung.«[39]

So steht auch hier am Ausgangspunkt des philosophischen Denkens die Frage nach dem Menschen, der die Welt als »unbestimmt unendlich offene Sphäre seiner Existenz«[40] erlebt und seine Beziehung zur Wirklichkeit auf dem Wege von Deutung und Auseinandersetzung klärt. Die Notwendigkeit, die Welt in allen Einzelheiten »sich anzueignen und durchzuarbeiten«[41],

kritisiert daher jeden Versuch, die Subjektivität des einzelnen nur als Funktion gesteuerten Verhaltens zu begreifen und die Fähigkeit der Selbstwahrnehmung in eine Addition von Reflexen aufzulösen. Was schon bei Tieren zur Zerlegung von Handlungseinheiten führt, sofern man einen Reiz-Reaktionsmechanismus zum Erklärungsmodell tierischen Verhaltens macht, führt jede anthropologische Betrachtung ad absurdum, da der Mensch im Umkreis von Konditionierung und Verstärkung zu einem biologischen Präparat degeneriert. Er befindet sich als solcher im Zustand einer pathologischen Ideenflucht und verkümmert letztlich zu einem Restprodukt, dessen Bewußtseinsfähigkeiten den Reflexionsgrad von Wirbeltieren nicht übersteigen: »Vergleichbare Ergebnisse«, so erklärt B. F. Skinner, »erzielten wir mit Tauben, Ratten, Hunden, Affen, Kindern und in letzter Zeit auch mit psychisch Erkrankten.«[42]

Wer nach dem Ort religiösen Lernens fragt, hat tiefer anzusetzen und sich mehr Gedanken zu machen. Dabei braucht der Gedankengang nicht — wie dies bei Karl Rahner geschieht — den Menschen aus einem vorgängigen Gottesbezug heraus zu deuten und in der transzendentalen Verwiesenheit des geistigen Subjekts den Grund anonymer Christlichkeit zu sehen. Indes geht religiöses Lernen davon aus, daß sich der Mensch stellungnehmend zur Wirklichkeit verhält und in der erfahrenen Weltoffenheit einen Ort seiner Selbstdeutung besitzt. Damit wird die Weltoffenheit nicht zur unmittelbaren Einbruchstelle der Transzendenz, quasi zur Apotheose des Göttlichen, indem sie die »unendliche Angewiesenheit des Menschen auf ein unbekanntes Gegenüber«[43] enthüllt, wohl aber wird die Erfahrung anthropologischer Offenheit, und das heißt die Erfahrung dessen, daß der Mensch seine biologischen Begrenzungen überschreitet, den Bereich seines Erlebens und seiner Wahrnehmungen transzendiert, zum Ort der religiösen Frage. Die nur dem Menschen gegebene Möglichkeit, »auf die wahrgenommene Wirklichkeit zu antworten«[44], sprengt schon im Ansatz jeden Versuch, die menschliche Wirklichkeit auf den Schematismus von Versuch und Irrtum zu bringen und läßt den Begriff der Erfahrung als das Ergebnis vorausgehender Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit verstehen. Diese im Laufe der eigenen Lebensgeschichte eingebrachte Erfahrung zwingt nicht dazu, die Frage des Menschen nach sich selbst gläubig zu beantworten, doch ist sie die Stelle, wo der Mensch »die Beziehungen zwischen seinen verschiedenen Tätigkeiten und dem Gesamtsinn seines Lebens bewußt erlebt.[45]

Die sich daraus ergebende Nichtobjektivierbarkeit von Existenzaussagen ist von Anfang an mißverstanden, wenn sie unter dem Zwang von Verhaltenspostulaten betrachtet oder im Zustand jener (religionspädagogischen) Verlegenheit diskutiert wird, die darin besteht, allenfalls einen Rest nichtoperationalisierbarer Lernerfahrungen zuzugestehen. Ein solcher Ansatz macht apriori ein Gegenstandswissen zum Maß der Lernvorstellung und kann religiöses Lernen immer nur als dessen abgeleitete Funktion erfassen. Dementsprechend entgeht dem Religiösen zwangsläufig jener

wesentliche Zug, der darin besteht, daß der Mensch ein partikulares Verhältnis zu seiner naturhaften Umwelt überschreitet und in einer »freien Auslegung seines Daseins, die er nicht noch einmal als die Summe seiner einzelnen Welterfahrungen und Welthandlungen beschreiben noch von ihnen her adäquat kontrollieren kann«[46], seine eigene Subjektivität erfaßt. Ein solcher Satz macht religiöse Rede nicht unkontrollierbar und liefert keinen Ersatz für Kenntnisse, die zur Bewältigung von Lebenssituationen notwendig sind, doch er verweist noch einmal auf das Wesen religiösen Lernens, das dort seinen Ursprung hat, wo der Mensch die Frage nach sich selbst und nach seiner Beziehung zur Welt wahrnimmt und sie nicht aus der Summe verfügbarer Lebensdaten oder in Schlußfolgerung empirischer Erkenntnisse beantwortet. Wäre es so, ginge die Theologie ihrer Aufgabe verlustig, »über die Offenheit des Denkens über den Menschen«[47] zu wachen und eine Wahrheit zu erschließen, die ein gegenständliches Wissen nicht erfaßt. Die Notwendigkeit einer solchen Grenzüberschreitung ist kein Ergebniszwang des theologischen Denkens, sie ergibt sich aus den Einsichten einer kritischen Vernunft, die darin kritisch ist, daß sie aus ihrer instrumentellen Enge ausbricht und sich jener Erkenntnis stellt, die Max Horkheimer auf der Suche nach dem ganz Anderen seinen Betrachtungen voranstellt: »Für die jungen Leute von heute ist allein die Wissenschaft wahr, weil sie das Wahre mit dem Exakten verwechseln und daran glauben, daß die einzige Gestalt der Vernunft die ist, die ich instrumentell nenne — und daß sie alle anderen aufhebt.«[48]

3. KONZENTRATION UND LEITIDEE

Der Begriff der Konzentration wird im folgenden sowohl auf seine theologische Funktion als auch auf seine didaktische Bedeutung hin untersucht. Konzentration im theologischen Sinn meint dabei, nach einem Prinzip zu fragen, das den einzelnen Katechismusaussagen zugrunde liegt und damit so etwas wie die Grundstruktur, den Ansatz, die Gesamtperspektive eines Glaubensbuches abgibt. Das didaktische Interesse richtet sich darauf, einen Maßstab zu finden, von dem aus sich die Frage nach der Auswahl der Lehr- und Glaubensinhalte begründen und beantworten läßt.

3.1 Die Frage nach dem didaktischen Ordnungsprinzip

Der Begriff der Konzentration erscheint im Zusammenhang des Katechismus immer dort, wo nach der Leitidee des Glaubensbuches gefragt wird. Damit ist gemeint, daß alle Aussagen auf eine ursprüngliche Mitte hin gedacht und eine »Zusammenschau der Wahrheiten«[1] von hier aus geleistet wird. Steht bei Durchführung dieses Anliegens die theologische Zielsetzung im Vordergrund, so liegt die didaktische Absicht eines solchen Verfahrens darin, die einzelnen Aussageinhalte in einen erkennbaren und

überschaubaren Zusammenhang zu bringen, sie also nicht »mit Dingen zweiten und dritten Grades zu belasten.«[2] Dabei ist zu beachten, daß diese Ordnung nicht aus einer Theorie der Bildungsinhalte gewonnen, sondern durchgängig an einem theologischen Motiv entwickelt wird. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß ein solches Motiv in der Geschichte des Katechismus immer von einer vorgängigen Auffassung über den Gegenstandsbereich, das Selbstverständnis und schließlich die Funktion der Theologie aus gewonnen wird, so daß die Katechese in ihrem zentralen Ordnungsgedanken das Strukturprinzip ihrer Bezugswissenschaft übernimmt und es spiegelförmig abbildet. Dieser Zusammenhang ist schon bei J. B. Hirscher offenkundig; sein Protest gegen das spekulative Prinzip der Neuscholastik zugunsten eines von der Geschichte geprägten theologischen Denkens läßt ihn die Offenbarung als »auf das Heil der Menschen«[3] bezogen verstehen und demzufolge das katechetische Glaubenswissen nach Maßgabe der »göttlichen Heilsordnung«[4] vorlegen. Damit gewinnt der Begriff der Heilsökonomie den Stellenwert eines Leitmotivs für die Glaubensverkündigung, der Katechismustheorie liefert sie jene zentrale Idee, nach der sie die einzelnen Aussagen ordnet und in ihrem inneren Zusammenhang darstellt.

Nicht anders verfährt die materialkerygmatische Katechese, wenn sie in Aufnahme dieser Tradition ihre Methodenkritik vom Begriff des Kerygmas formuliert sowie in der Frage des Glaubensbuches jenem »organischen, heilsgeschichtlichen, christozentrischen Gesamtaufbau«[5] folgt, den Hirscher seiner Katechetik zugrunde gelegt hatte. Wenn es auf diese Weise gelang, eine materiale Stoffanhäufung auf einen zentralen Gedanken zu begrenzen, so erweist sich ein solches Prinzip unter den Verhältnissen der Gegenwart indes als ungeeignet, den Notwendigkeiten der Zeit gerecht zu werden. Der Grund dafür liegt darin, daß die mit dem Begriff der »heilsökonomischen Konzentration«[6] gegebene didaktische Struktur unausgesprochen ein gläubiges Selbstverständnis des Hörenden voraussetzt und die Ordnung des Katechismus von dieser Bedingung aus ableitet. Hirschers Mißbilligung der Katechismusfrage in bezug auf Existenz und Gewißheit Gottes als »Kränkung des angebornen und früh gewohnten unangefochtenen Gottesglaubens der Jugend«[7], macht diese Voraussetzung deutlich und erklärt, warum er das Strukturprinzip des Katechismus uneingeschränkt von dieser religiösen Vorgabe aus denken kann. Sie ist bei ihm der selbstverständliche Ausgangsort der katechetischen Logik, ist jener zentrale Gedanke, der es erlaubt, die Darstellung des Glaubenswissens didaktisch an der Heilsgeschichte zu entfalten. Der dadurch entstehende Begründungszusammenhang theologischer Aussagen bekommt gegenüber einer neuscholastischen Spekulation den Bezug von Glaube und Geschichte in den Blick, vermag den Zusammenhang von Glaube und Erfahrung indessen nur in einer abgeleiteten Form zu erfassen. Geschichte ist hier identisch mit Offenbarungsgeschichte, sie ist der Ort für die Selbstauslegung Gottes, die im Kerygma erinnert wird. Ein solchermaßen gebildetes System scheitert nicht an seiner dogmatischen

Richtigkeit, als an jenem mangelnden Zeitbezug, der ihm von Beginn anhaftet. Die »Konfrontierung mit der Problematik der jeweiligen Zeit«[8] gehört im Umkreis eines an der Heilsgeschichte entwickelten Denkens ebensowenig zu einem notwenigen Moment theologischer Bewahrheitung wie die didaktische Reflexion darüber, die Beziehung zwischen der Glaubensantwort und dem Selbstverständnis des Menschen zu klären und danach zu fragen, wie sich die Offenbarungsaussage zu jener Wirklichkeit verhält, die wir erkennen und erleben.

Folglich unterbleibt der Versuch, die theologische Aussage transzendental zu erschließen und sie in einen erkennbaren Zusammenhang mit gegenwärtiger Wirklichkeit zu bringen. Gerade dazu gibt K. Rahners Dogmatik jene Wegweisung, die die Rückfrage nach der Lebenssituation des Hörers nicht nur nahelegt, sondern erfordert. Dabei ist zu sehen, daß die didaktische Frage nach dem Schüler, nach seinen »altersspezifischen Interessen, nach seinem sowohl soziokulturell als auch altersspezifischen Verstehenshorizont«[9] einerseits eine pädagogische Forderung ist, zum andern sich notwendig aus dem Wesen transzendentaltheologischen Denkens ergibt. Was einer gegenwärtigen Religionspädagogik weitgehend entgeht, wird deshalb eigens bewußt gemacht: Nicht erst der curriculare Ansatz erzwingt die didaktische Rückfrage nach dem Schüler und verbietet es, die theologischen Aussagen in einen »lediglich in sich selbst stehenden funktionalen Zusammenhang«[10] zu bringen (das Katechismuswissen also an der Heilsgeschichte zu entfalten), sondern jenes hermeneutische Prinzip, das darin besteht, im Innern des dogmatischen Denkens die Frage nach dem Ort der Zugänglichkeit von Glaubensinhalten zu stellen und damit den Hörer selbst zu einem theologischen Thema zu machen, denn: »Die hörsam vernehmende und dabei sich selbst vollziehende Subjektivität gehört . . . in formaler Prädefinition in das Ereignis der Offenbarung selbst hinein.«[11] Die Wende zum Subjekt bedeutet also für das theologische Denken ein ursprüngliches Prinzip, so daß sich die didaktische Frage notwendigerweise von der Pädagogik aus stellt, überdies der Religionspädagogik aus dem eigenen Gegenstandsbereich der Theologie aufgenötigt wird. Damit gewinnt das Gegenwartsinteresse des Schülers nicht den Stellenwert einer absoluten Norm des Glaubenswissens, doch wird die Erfahrung heutiger Welt zu jenem theologischen Ort, an dem sich die Überlieferung darin bewährt, daß sie auf die Fragen des Hörers und auf die Fragen der Zeit zu antworten vermag. Die damit verbundene Erkenntnis, zum Begriff der potentia oboedientialis gehöre wesentlich »die eigene Ursprünglichkeit des glaubenden menschlichen Daseins und die in ihr geborgenen Möglichkeiten, die Offenbarung von innen aus dem eigenen Anlaß mitzuvollziehen«[12], kann deshalb als Anweisung dienen, den phänomenologischen Charakter religiöser Sprache als durchlaufendes Motiv für die Mitteilungsform theologischer Wahrheit zu betrachten. Der gleiche Gedankengang liegt Rahners Verhältnisbestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung zugrunde, in der er zu zeigen sucht, daß die im Wort gehörte

Offenbarungsaussage nur dann der Gefahr einer Fremdbelehrung entgeht, wenn sie auf eine im menschlichen Selbstvollzug ursprünglich gegebene »transzendentale Erfahrung«[13] zurückverweist.

Diese Erfahrung geschieht dort, wo sich der Mensch von seinen naturhaften Begrenzungen freimacht, die Gegenständlichkeit einer wissenschaftlich eingeengten Wirklichkeit überschreitet und sich in freier Selbstentscheidung auf jenes Geheimnis hin auslegt, das wir im Glauben Gott nennen. Eine solche Entscheidung, die zunächst sehr unreflex sein mag, gelingt ursprünglich, wenn der Mensch aus der Enge seiner Endlichkeit heraustritt und gegen alle Bedrohung und Widersprüche die Einheit und Identität seines Daseins bejaht. Sie gelingt, wenn er über das Definierbare, Überschaubare und Verursachte hinaus den Mut hat, sich fallen zu lassen, um in der Tiefe eine Wahrheit zu finden, die trägt, weil sie eine Hoffnung enthält. Das Leben unter diesen Vorzeichen zu betrachten, heißt auch, sich die eigene Schuld vorzurechnen, ohne Entlastungsversuche, ohne Ausreden, ohne Hinweis auf gesellschaftliche Notwendigkeiten und gesetzliche Absicherungen, mit deren Hilfe die eigene Selbsterlösung gelänge.

Eine solche Einübung in die religiöse Erfahrung hat ihre Bedeutung darin, den Zusammenhang von Glaube und erlebter Wirklichkeit als jenen Ausgangspunkt zu verstehen, die theologische Frage aufzunehmen und sie anhand der eigenen Lebensgeschichte zu entwickeln. Die Wahrheitsfrage zu stellen, heißt dann, der Frage nachzugehen, ob der Mensch aus den unter Kontrolle gebrachten Ergebnissen wissenschaftlicher Erkenntnis lebt, ob die Lebensrechnung nur die Summe feststellbarer Einsichten ist, die sich in ihrer Unausweichlichkeit dem Menschen aufdrängen, ob er, der Gehetzte und Beschäftigte, noch frei ist, nicht nur Anrufe zu tätigen, sondern an ihn gerichtete Anrufe wahrzunehmen, bereit ist, sich mit allen Bedingtheiten und Zufälligkeiten seiner biologischen Existenz vor Gott anzunehmen und in ihm die letzte Hoffnung und Endgültigkeit seines Lebens findet.

Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, daß sich die hier genannten Beispiele beliebig vermehren ließen, so daß es gelänge, die Glaubenswahrheiten aus dem Wesen transzendentaler Erfahrungen schlechthin abzuleiten oder von dort aus zu begründen. Eine solche Methode bleibt bei Rahner ein *inneres Moment* einer anthropologisch gewendeten Dogmatik, sie ist kein Ersatz für Theologie. Für den Katechismus ist dies *ein* Weg, den Glauben der Überlieferung in der Zeitform der Gegenwart zu buchstabieren, dessen gewiß, daß seine Darstellung den heutigen Menschen nur dann erreicht, wenn sie mit ihm ein Gespräch führt. Also »keine Bedürfnistheologie: die Bedürfnisse des Menschen dürfen nicht der alles beherrschende Gesichtspunkt, wohl aber der methodische Ausgangspunkt sein. Die Erkenntnisordnung, in der der Mensch am Anfang steht, ist nicht einfach identisch mit der Seinsordnung, in der Gott am Anfang steht.«[14]

3.2 Exkurs: Zum Verständnis der Taufe

Welche weitreichenden didaktischen Konsequenzen sich für die Behandlung von Glaubensinhalten aus dem von Rahner genannten theologischen Leitmotiv ergeben, sei nachfolgend im Vergleich mit den Aussagen des Katechismus von 1955 sowie seiner überarbeiteten Fassung von 1969 dargestellt. Wenn dabei das Thema »Taufe« gewählt wurde, so ist damit weder über den Ort und Stellenwert der Sakramente in einem künftigen Glaubensbuch noch über das Verhältnis der Sakramente untereinander etwas gesagt. Das Beispiel will lediglich als Anschauungsfall verstanden sein, den religionspädagogischen Wert von Rahners Zentralgedanken zu erhellen und in exemplarischer Form darzustellen.

3.2.1 Die Darstellung der Taufe im bisherigen Katechismus

Sucht man im KKBD unter dem Stichwort »Taufe«, so findet sich hier folgende Darstellung:

»In der Taufe *reinigt* uns Christus von der Erbschuld sowie allen persönlichen Sünden und erläßt uns alle Sündenstrafen. Ohne unser Verdienst wird uns alle Schuld vergeben, weil Christus am Kreuz für uns gestorben ist.

In der Taufe schenkt uns Christus ein neues Leben, das Gnadenleben. Durch dieses Leben sind wir Kinder Gottes, Brüder und Schwestern Christi und Erben des ewigen Lebens. Weil uns in der Taufe ein neues Leben geschenkt wird, heißt die Taufe auch das Sakrament der Wiedergeburt.

In der Taufe nehmen der Vater und der Sohn und der Heilige Geist in uns Wohnung. Der Getaufte ist ein Tempel Gottes.

Wer in der Taufe ein Kind Gottes wird, muß auch als Kind Gottes leben. Dazu gibt ihm Gott neue, bleibende Fähigkeiten, vor allem die göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Außerdem nimmt sich Gott seiner besonders an und schenkt ihm das ganze Leben hindurch viele helfende Gnaden.«[15]

Wie die vorstehenden Sätze zeigen, wird der Begriff »Taufe« eng mit dem Begriff der »Sünde« verbunden. Taufe ist zunächst Reinigung von allen persönlichen Sünden sowie Erlaß der Sündenstrafen. Diese werden getilgt, indem der Mensch Anteil erhält am Leben Christi, der durch seinen Sühnetod am Kreuz[16] alle Schuld vergeben hat. Das damit geschenkte neue Leben kann als Einwohnung Gottes im Menschen beschrieben werden, die den Menschen verpflichtet, nach Gottes Geboten zu leben. Insgesamt fällt bei Durchsicht des Textes auf, daß die Aussagen zur Taufe in einem dogmatischen Lehrzusammenhang stehen, dessen systemtragende Begriffe sich gegenseitig bedingen und erklären. Schon die wortstatistische Häufung wie »Erbschuld«, »Kreuz«, »Vater«, »Sohn«, »Heiliger Geist«,

»Gnadenleben«, »Sakrament«, »göttliche Tugenden« macht diesen Zusammenhang deutlich, bei dem der Glaube vorherrschend in Gestalt eines theologischen Systems hervortritt, die Überlieferung die didaktische Vorgabe für die Darstellungsform, die Ordnung und die materiale Inhaltlichkeit der Tauflehre bildet.[17]

Ohne eine theologische Wertung dieser Aussagen im einzelnen vorzunehmen, wird man sagen dürfen, daß eine solche Tauflehre unter den zeitgeschichtlichen Bedingungen fragwürdig ist. Denn sie geht didaktisch von Glaubensvorgaben aus und systematisiert das theologische Wissen unter dieser Voraussetzung. So wird der Begriff der »Erbschuld« vorausgesetzt, ohne daß für den Schüler erkennbar ist, in welcher Weise diese Schuld mit seinem Leben zu tun hat. Die Taufe erscheint dann zunächst als Geschenk für ein Versagen, dessen er sich nicht bewußt ist, sie ist Reinigung von Schuld, für die es in seiner übrigen Wirklichkeitserfahrung — da solche Schuld übertragen wird — keine Entsprechung gibt. Dieser Makel geht dem Leben voraus, und Schuld wird festgestellt, obwohl der Mensch die Regeln nicht kennt, gegen die er verstoßen hat.

Das gleiche Modell, den Begriff der »Taufe« von dem der »Sünde« verständlich zu machen, bleibt auch für den überarbeiteten Katechismus maßgebend. Auch hier genügt ein Textausschnitt zum Verständnis des Ganzen:

»Wer die Botschaft Gottes hört und annimmt, dem wird in der Taufe das Bürgerrecht im Reiche Gottes gegeben. Gott nimmt ihn in Liebe auf; der Vater nimmt ihn an als sein Kind. Johannes sagt: Seht, welche Liebe uns der Vater gegeben hat: wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es (1 Joh 3,1).

In der Taufe wird der Mensch durch die Liebe Christi befreit aus der Herrschaft der Sünde, in die er schon mit seinem Eintritt in das Leben und später auch durch eigene Schuld verstrickt ist. Die Erbschuld und alle Sünde wird von ihm genommen. Er gehört zu Christus, der die Herrschaft der Sünde gebrochen hat. Christus ist mit ihm; er gibt ihm die Kraft, gegen das Böse anzugehen.

In der Taufe sind wir der Sünde gestorben und zu einem neuen Leben geboren: zum Leben der Kinder Gottes. Wir werden von der Gemeinde der Gläubigen aufgenommen. Wir dürfen teilnehmen am Tisch des Herrn. Seine Liebe ist uns immer nahe und geht uns nach, selbst dann, wenn wir uns von ihm abwenden.«[18]

Bei der Darstellung fällt auf, daß die Aussagen gegenüber dem KKBD einleitend von der Zuwendung Gottes zum Menschen sprechen. Auch ist der Zusammenhang zwischen Hörer-Glaube-Taufe gegenüber der Fassung des Katechismus von 1955 deutlicher hervorgehoben. Die Sünde wird einerseits wie bisher als Erbschuld gekennzeichnet, mit welcher der Mensch mit Eintritt in dieses Leben behaftet ist, andererseits wird deutlich

gemacht, daß die Erfahrung von Versagen, die Verstrickung in Schuld, eine Aussage ist, die sich in der späteren Lebenserfahrung fortsetzt.

Neu an dieser Sicht der Taufe ist überdies, daß diese nicht als Handlung an einem einzelnen verstanden wird, sondern als ein Ereignis, das zugleich die »Gemeinschaft der Gläubigen« betrifft. Trotz solcher Differenzierungen bleibt im ganzen jedoch das Erklärungsmodell Sünde-Schuld-Taufe erhalten. Es überrascht daher nicht, wenn der Text das juridische Motiv der Genugtuung, der Befreiung aus Schuld und Sünde, als Verstehensgrundlage seiner Lehraussage verwendet. Taufe ist dann vor jedem Versprechen des Menschen im Sinne einer personalen Selbstaussage vor Gott die Lossprechung bzw. Erlösung des Menschen aus Unheilsherrschaft.

3.2.2 Die Darstellung der Taufe in einem künftigen Katechismus: Ein Versuch

Neben theologischen Einzelfragen der dargestellten Argumentation[19], der Frage, ob eine vorpersonale Schuldverfallenheit nicht eher als »Grenzfall menschlicher Sündigkeit«[20] zu verstehen ist, weil sich »wesentlich personale Vollzüge des Menschen nicht vom Kleinkind her verständlich machen lassen«[21], wird ein künftiger Katechismus aus grundsätzlichen Erwägungen heraus den Begriff der Taufe auf phänomenologischem Wege zu erschließen suchen. Ist, nach einem Wort Karl Rahners, »der erste und entscheidende Gesprächspartner der Kirchen von heute . . . der ›nachchristliche‹ Heide«[22], so reicht eine rein dogmatische Argumentation nicht aus, christliche Inhalte dem Hörer zu verdeutlichen. Gegenüber der bisherigen Tradition des Katechismus — und dies ist eine durchgängige Vorgabe — wird deshalb ein Glaubensbuch für heutige Menschen seine Aussagen nur dann mit Aussicht auf Erfolg verstehbar machen können, wenn es schon im Ansatz seine Vermittlungsform daran bildet, daß es die Inhalte für den vorgläubigen Zeitgenossen als Grundfrage seines Lebens thematisiert, die Antworten auf seine gesellschaftliche Befindlichkeit hin auslegt. Unter dieser Voraussetzung kann die didaktische Struktur eines Katechismus nicht einfach die Abbildung einer dogmatischen Logik sein, sondern sie wird jenem Grundgedanken folgen, welcher der Theologie Karl Rahners zugrunde liegt: Die sich in den Lebens- und Wirklichkeitsbezügen des Menschen anmeldende Gewißheit, daß der Mensch auf das Geheimnis stößt, in dem er die erfahrbare Gegenstandswelt überschreitet und darin eine Wirklichkeit wahrnimmt, die die übrigen »Signale der biologischen Daseinsbehauptung«[23] um ein Unendliches übersteigt.

Versuch[24]:

Im Laufe seiner Lebensgeschichte stößt der Mensch immer und notwendig auf Fragen, auf die er keine Antwort weiß. Einige dieser Fragen werden ihm von den Eltern oder anderen Erwachsenen beantwortet, andere lassen

sich durch eigenes Nachdenken lösen. Die Geschichte liefert Beispiele dafür, daß es mitunter ganze Zeiträume dauerte, bis die Menschen trotz großer Anstrengungen eine bestimmte Antwort gefunden hatten. So blieb es über Jahrhunderte ungeklärt, von welchem Weltbild wir bei unserem Denken auszugehen haben und ob es zutrifft, daß die einzelnen Planeten in elliptischen Bahnen um die Sonne kreisen. Erklärungsmodelle waren erst von dem Augenblick an möglich, als es dem Menschen gelang, den Lauf der Gestirne exakt zu vermessen und mit Hilfe einer naturwissenschaftlichen Logik die Gesetze zu formulieren, nach denen sie sich bewegten. Merkwürdig jedoch: Sosehr es auf diese Weise gelang, mit den Mitteln einer mathematischen Vernunft, die man nun auf alle Gegenstände anwandte, die funktionalen Zusammenhänge unserer Welt zu klären und sie rechnerisch zu erfassen, die Frage nach dem erkennenden Subjekt selbst — also dem Menschen — blieb bis heute mehrdeutig und umstritten. Offensichtlich gibt es auf diese Frage verschiedene Antworten, was nicht einsichtig ist, es sei denn, man setzt voraus, daß es Fragen gibt, die sich nicht auf dem Wege naturwissenschaftlichen Denkens beantworten oder lösen lassen. Wie wäre es sonst zu erklären, daß manche Menschen auf diese Frage k e i n e Antwort wissen oder sie offenlasssen, weil sie noch auf der Suche sind oder behaupten, jedes weitere Nachdenken darüber lohne sich nicht. Es muß demnach einen wesentlichen Unterschied geben, ob ich nach der Ordnung der Dinge oder nach der zentralen Ordnung meines Lebens frage. Dabei fällt auf, daß schon der Ursprung dieser Frage sich bei näherem Zusehen als recht schwierig erweist, denn diese Frage richten wir nicht auf etwas, sondern an uns selbst, anders gesagt, diese Frage kommt zugleich aus uns wie auf uns zu. Wir selber aber sind nie gefragt worden, ob wir zu diesem Leben und damit zu uns selber Ja sagen. Wir fanden uns vor, und ist es kein Weg vorstellbar, daß wir diese Tatsache rückgängig machen oder uns so manipulieren könnten, um am Ursprung neu anzufangen. In diesem Sinne kommen wir nicht hinter uns selbst zurück, und gerade dort, wo wir versuchen, uns zu durchschauen und die Frage zu beantworten, wer wir sind, machen wir die Erfahrung, wie mühsam es ist, darauf eine Antwort zu formulieren. Wenn wir die Antwort selbst nicht wissen, wie können wir dann von anderen erwarten, daß sie uns diese Antwort geben, denn dann müßten uns die anderen besser kennen als wir uns selbst. Andererseits merken wir, daß wir diese Frage nicht beliebig aufschieben können, auch wenn wir im Augenblick keine Lösung haben. Aufschieben könnten wir sie nur so lange, bis uns der biologische Tod einholt. Erst von diesem äußersten Ende her wäre es möglich, den Weg unseres Lebens im nachhinein zu definieren und einen Überblick über uns selbst zu gewinnen. Damit aber würden wir behaupten, daß sich der Sinn des Lebens vor unserem Tod nicht ausmachen läßt und den Wert dieser Frage bis dahin bestreiten.

Die Alternative zu solcher Ausweglosigkeit kann nur darin bestehen, aus den Gewißheiten des Alltags auszubrechen und nach einem Lebensgesetz zu suchen, das wir weder aus dem eigenen Wissen formulieren noch aus

der übrigen Erfahrung ableiten können. Wo diese Suche gelingt, sprechen Christen von Taufe. Sie meinen damit, daß der Mensch im Glauben an Gott eine Grundaussage über sich selbst trifft in der Überzeugung, daß es eine Verläßlichkeit gibt, aus der heraus man sein Leben führen, sein Handeln begründen, sein Sterben annehmen kann. Diese Entscheidung hat Folgen. In ihr erkennen wir uns angenommen und bejaht — ohne Einschränkungen und Vorleistungen. In ihr haben wir die Hoffnung, daß das Leben als ganzes gelingt, daß sein Ende nicht spurenlos und ohne Rückstände in ein Nichts zerrinnt. In solcher Identität zu leben, befreit von dem Rechtfertigungszwang vor Mehrheiten, macht skeptisch gegenüber Ansprüchen, die Menschen an uns richten, führt zur Weigerung dort, wo das nie zu bagatellisierende Leid des einzelnen gesellschaftlich bedeutungslos bleibt. Darum werden Christen nie total hinter jemandem stehen. Total stehen sie hinter Gott. Und nur wo Gott uns freigibt, gehören wir den Menschen. Der Glaube an Gott ist nicht die Lösung aller Alltagsprobleme, und er gibt keine Antwort auf Einzelfragen, deren Lösungen man abfragen kann. Er führt darin einen Tatbestand vor Augen, der sich in unserer ganzen Lebensgeschichte beobachten läßt. In der unendlichen Zahl von Entscheidungen und Möglichkeiten, zwischen denen wir wählen müssen, gibt es gewisse Knotenpunkte, in denen sich das Leben gleichsam verdichtet. Wir treffen hier Grundentscheidungen, zu denen wir nicht durch Nachschlagen gelangen, sondern im Vollzug unseres Lebens: Die Entscheidung, ob wir uns annehmen in der Überzeugung, daß unsere Identität alle biologischen Begrenzungen und gesellschaftlichen Rollen übersteigt, die Entscheidung darüber, ob wir uns an einen Menschen binden, von dem wir sagen, mit ihm könne unser Leben gelingen, die Entscheidung, ob wir nur aus dem Erklärbaren leben und Eindeutigkeit schon für Wahrheit halten.

Die Frage, was eindeutig und wahr ist, beantwortet sich für Christen durch einen Namen: Jesus Christus. Eindeutig ist und bleibt, daß er in seinem Leben und Sterben Gott nichts schuldig geblieben ist, daß er die Menschen aus ihrer Enge befreite, Gewalt durch Vergebung ersetzte, Gesetze nach ihrer Gerechtigkeit beurteilte, statt Anpassung Umkehr forderte. Wahr ist, daß er für die Haltlosen zur Hoffnung wurde, sein Dienst den Gedemütigten galt, seine Person in keine gesellschaftlichen Muster aufgeht. Im Glauben daran, daß sich Gott in diesem Jesus selbst mitgeteilt hat, daß der Gekreuzigte aus Tod und sprachlos gewordener Angst ins Leben auferstand, lassen sich Christen taufen und bekennen in der Gemeinschaft der Gläubigen, daß Gott zur Definition ihres Lebens gehört.

3.3 Zur Frage nach den Inhalten eines Katechismus

Der Gedankengang suchte, der Theologie K. Rahners folgend, jene »unverarbeiteten Widerstände«[25] aufzunehmen, die die Annahme von Glaubenssätzen verhindern, wo diese in Gestalt eines dogmatischen Systems dem Hörer mitgeteilt und nicht in jener Form zugeeignet werden, auf die alle Einzelaussagen auszulegen und zu bedenken sind: jenem hermeneutischen Prinzip einer fundamentaltheologischen Dogmatik, das in der Forderung besteht, die Summe der Glaubenssätze auf erkennbare Weise in »das eine Ganze des christlichen Dogmas zurückzuführen« und dabei »dieses eine Ganze auf die erfahrbare Existenz des Menschen«[26] zu beziehen.

3.3.1 Der Offenbarungsbegriff und seine Bedeutung für die Inhaltsfrage

Die damit geforderte Konzentration aller Glaubensaussagen auf den von Rahner genannten Zentralgedanken läßt danach fragen, ob sich nicht auch für die Auswahl der Katechismusinhalte ein Maßstab finden läßt, der einerseits dem Gegenstand des Glaubensdenkens gerecht wird, andererseits didaktischen Ansprüchen entspricht. Diese Frage zu stellen ist insofern dringlich, als sie in den bisherigen Katechismen gemäß dem Selbstanspruch der Katechese kaum auftaucht. Besteht nämlich die Glaubensunterweisung in der »Weitergabe der christlichen Lehre«[27], so ordnet der Katechismus dieses Wissen zu einer »heilsgeschichtlichen Systematik«[28], die er vom Kerygma aus entfaltet. Mag das verkündigungstheologische Interesse dabei katechetisch von Wert sein (indem es die Lebensbezogenheit theologischer Aussagen gegenüber einem neuscholastischen Dogmatismus zurückzugewinnen sucht), didaktisch trägt der kerygmatische Ansatz kaum etwas ein, da die Katechese ihre Lerninhalte weiterhin aus der Systematik des Faches ableitet, kaum aber in einem pädagogischen Zusammenhang reflektiert. P. Eicher ist zuzustimmen, wenn er den Ursprung eines solchen Denkens in dessen Offenbarungsbegriff sieht und damit die Abhängigkeit didaktischer Entscheidungen von theologischen Normen auch für die verkündigende Katechese nachweist: »Die materialkerygmatische Rückführung des im Informationsmodell summativ aufgereihten Wissensstoffes auf einheitliche Prinzipien des Glaubens und wesentliche Momente der Heilsgeschichte dient zwar der Integration des Wissensstoffes in den Glaubensakt, bleibt aber selbst noch einer materialen Auffassung von heilsgeschichtlicher Offenbarung und damit letztlich selber noch einem offenbarungstheologischen Informationsdenken verhaftet.«[29] Von hier aus wird deutlich, daß die pädagogische Rückfrage nach der Auswahl der Lerninhalte sowie deren Bildungswert nicht an ihrer kritischen Tendenz, sondern schon an ihrer mangelnden Kompetenz für die Katechese scheitert, denn sie würde diese dazu nötigen, ihr wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis in Richtung auf jenes religionspädagogische Motiv zu korrigieren, das den Reformern dazu verhalf, die Frage nach dem

Lehrbuch unter einer neuen Perspektive zu denken: »Ein stets zu Wünschen und Kritiken Anlaß gebendes Spezialkapitel wird bleiben die Lehrbuchfrage. Hier berühren sich Fachwissenschaft, d. h. für die Katechese die Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen, und Pädagogik, näherhin Didaktik, aufs innigste.«[30]

Eine künftige Katechismusdidaktik wird auf diese Einsicht zurückgreifen und sie vom Ansatz einer hermeneutischen Dogmatik neu durchdenken. In dieser Hinsicht geht es darum, die Theologie selbst zu befragen, ob sich aus ihr didaktische Erkenntnisse bezüglich der Inhaltsfrage gewinnen und für ein künftiges Glaubensbuch benennen lassen. Ausgangspunkt für die Behandlung dieser Frage ist das Offenbarungsverständnis einer anthropologisch gewendeten Theologie, wie es unter seinen verschiedenen Aspekten im Verlauf der Untersuchung behandelt wurde. Das entscheidende Stichwort für das anstehende Problem findet sich in jener programmatischen Schrift, die den Nerv von Rahners Offenbarungshermeneutik freilegt, indem sie die Verhältnisbestimmung von Theologie und Anthropologie klärt. Offenbarung, so heißt es dort, sei ihrem Wesen nach »Heilsoffenbarung«[31], sie systematisiere nicht beliebige Sätze, sondern beziehe sich ihrer Natur nach auf das, »was das Heil des Menschen meint.«[32] Ist Offenbarung in dieser Weise immer auf die menschliche Existenz bezogen — ohne daß diese das Maß der Wahrheit wäre —, so liegt die didaktische Konsequenz darin, sie noch einmal unter der Frage nach den Inhalten eines Katechismus zu lesen. Ließe es sich nicht — so lautet die didaktische Schlußfolgerung — von hier aus rechtfertigen, nur das in ein Glaubensbuch aufzunehmen, was diesem Verständnis von Offenbarung entspricht? Die Inhalte des Katechismus wären demnach so auszuwählen, daß sie mit der Heilsfrage des Menschen in einem erkennbaren und ursprünglichen Zusammenhang stehen. Theologisch von Erbsünde zu sprechen hieße dann, die Selbstversperrung des Menschen in sich selbst, die Flucht in Beschäftigung und Routine, in religiöse Ersatzerfahrungen dort, wo Endliches zum Lebensinhalt erhoben wird, aufzudecken und daraufhin zu deuten, daß sich in ihnen der Mensch Gott gegenüber verweigert und damit seine Heilsfrage verfehlt. In ähnlicher Weise hatte schon J. B. Hirscher das Strukturprinzip der Theologie als didaktisches Ordnungsprinzip verstanden und vom Begriff der Heilsordnung die Inhaltsfrage entschieden: »Jeden Stoff, den wir aufzunehmen im Begriffe stehen, an diesen Fragen prüfend — würden wir manches wegwerfen, das wir schon in der Hand hatten, und manches würde uns beifallen, woran wir vorher nicht gedacht.«[33]

3.3.2 Die anthropologische Wende der Dogmatik und ihre Bedeutung für die Inhaltsfrage

Die Interpretation der ganzen dogmatischen Theologie als transzendentale Anthropologie geht über den von Hirscher genannten Grundsatz entschei-

dend hinaus, denn den Menschen zum Subjekt der Dogmatik zu machen, bedeutet mehr, als eine heilsgeschichtliche Verkündigungslehre in kerygmatischer Gestalt dem Hörer zuzutragen. Dies gilt insofern, als eine anthropologisch gewendete Theologie die Glaubbarkeit theologischer Aussagen »im Durchgang durch den eigenen menschlichen Ursprung des Vernehmenden«[34] aufzuweisen sucht und die Erschließung dogmatischer Inhalte an den Lebensfeldern des Menschen darzustellen unternimmt. In dieser Absicht geht es einer transzendentalen Fragestellung darum, den Menschen bei seinen Erfahrungen, Fragen, Beziehungen zur Welt aufzusuchen und in einem solchen Verstehenszusammenhang die Glaubensaussagen zu formulieren. Unter dieser Voraussetzung gewinnt der Begriff des Heiles eine wesentlich anthropologische Dimension und meint die in Überwindung erfahrener Entfremdungen gelingende Selbstannahme des Menschen »in Freiheit vor Gott«.[35]

Eine Katechismusdidaktik, die diesen anthropologischen Bezug theologischer Wahrheit auf die Inhaltsfrage anwendet, ist von hier aus darauf verwiesen, die Auswahl der Lehrinhalte nach jenen Schnittpunkten vorzunehmen, an denen sich die Aussage der Offenbarung und die Frage nach menschlicher Identität aufeinander beziehen lassen. Der Gewinn eines solchen — am Wesen der Theologie selbst gewonnenen — Maßstabes für die Inhaltsfrage erhellt aus der Gegenüberstellung mit der üblichen Funktionsbeschreibung eines Katechismus. Unter Beschränkung auf die in dieser Untersuchung behandelte Literatur treten folgende Vorstellungen über Wesen und Aufgabe eines Glaubensbuches auf. Es ist »Abriß der christlichen Lehre«[36], »Inbegriff (summa) der katholischen Lehre«[37], »Lehrbuch der Kirche«[38], »Summa des Glaubens und Gesetzes aus Schrift und Überlieferung«[39], die »populäre Darstellung der katholischen Lehre nach Inhalt und Form«[40], schließlich wird der Katechismus in neuerer Zeit verstanden als »systematische Zusammenfassung der kirchlichen Lehre über Gottes Offenbarung«[41], als das »die christliche Heilslehre in ursächlichem Zusammenhang . . . darstellende Buch«[42] sowie als »Lehrbuch, das das Glaubensgut in systematischem Aufbau darstellt.«[43] War diese Systematik[44] im Laufe der Geschichte mal vom Dogma begründet, mal am Kerygma entwickelt worden, so lag das einheitliche Prinzip darin, das Offenbarungswissen überschaubar zu ordnen und es an einem theologischen Systemgedanken abzubilden.

Ein solcher Weg ist vom Ansatz einer hermeneutischen Dogmatik nicht möglich und daher auch für eine theologische Didaktik nicht gangbar. Er ist nicht möglich, wo die Theologie die Rückfrage nach den Verstehensbedingungen als Teil ihrer selbst versteht, nicht gangbar, weil die Glaubensinhalte in die Verstehenszusammenhänge der Zeit zu übersetzen sind. Die Beziehung von Dogmatik und Didaktik transzendental zu reflektieren, heißt dann, in den »heutigen Erfahrungen und Erwartungen . . . mit ein konstitutives Element«[45] für die Darstellungsform eines Katechismus zu sehen, heißt, nach dem Ort des Hörers zu fragen und ihm die Antwort der Botschaft im Zusammenhang seiner Fragen zu erschließen. Im Hinblick

darauf hat eine Theologie des Katechismus vor jeder Systematisierung dogmatischer Sätze aus dem eigenen Fachwissen heraus die Ergebnisse anderer Wissenschaften zu sichten, die Erlebnis- und Selbstwerdungssituation des Schülers zu untersuchen, nach seiner Gesellschafts- und Selbsterfahrung zu fragen, die Widerstände und Widersprüche seiner bisher erfahrenen Lebenswelt ausfindig zu machen, seinen Verdruß an religiösen Fragen ernst zu nehmen wie seinem Anspruch an Religion gerecht zu werden versuchen. Im Schnittfeld dieser Koordinaten zwischen den Erfahrungen und Fragen des Menschen einseits sowie dem Anspruch und der Antwort der Offenbarung andererseits liegt daher der Rahmen, in den sich künftige Inhalte eines Katechismus einordnen lassen müssen. Graphisch läßt sich diese Aussage wie folgt darstellen:

Damit ist gesagt: Für die Auswahl der Inhalte (=I) muß es eine gemeinsame Schnittfläche zwischen Offenbarung (=O) und dem Menschen (=M) geben.[46] Ohne auf das Verhältnis von Frage und Antwort an dieser Stelle einzugehen, was in einem späteren Kapitel geschieht, läßt sich sagen, daß die Fragen und Erfahrungen des Schülers in diesem Modell mehr sind als »Ausgangspunkt« oder »Anknüpfung« für die Glaubensaussage. Sie sind mehr als dies, nicht weil es eine didaktische Zeitströmung erforderte, sondern weil die dogmatische Denkform das Selbstverständnis des Menschen als einen unentbehrlichen »locus theologicus«[47] begreift und damit jede rein theologische Durchbildung von Katechismussätzen verbietet.

3.3.3 Die Lebenssituation des Schülers und ihre Bedeutung für die Inhaltsfrage

Sucht man den hermeneutischen Grundzug der dogmatischen Theologie auf seine didaktischen Konsequenzen hin zu bedenken, stellt sich die Frage, ob der Weg, inhaltliche Schwerpunkte eines Katechismus aus der Vorüberlegung der einzelnen theologischen Fächer zu gewinnen[48], insgesamt ausreicht, die Inhaltsfrage befriedigend zu lösen. Sosehr durch eine solche gegenstandstheoretische Selbstvergewisserung sichergestellt ist, daß der neu formulierte Sachanspruch die Glaubensaussagen vor ihrer pädagogischen Verdünnung bzw. Verzweckung schützt, es bleibt die Frage, ob eine solche Methode nicht gegen ihre eigentliche Absicht Inhaltsbereiche ausklammert. Gehört der Mensch unbeschadet des transzendentalen Ursprungs der Offenbarung zu ihrem »Wesen und Begriff«[49], so ist die menschliche Situation erkenntnistheoretisch eine Möglichkeitsbedingung für deren Ankommen und Verstehen, sind die Fragen und Erfahrungen der Zeit bzw. die Lebensbereiche und -probleme des Hörers didaktisch der

Ort, von dem aus die Frage nach Offenbarung zu bedenken ist. Diese Feststellung bedeutet nicht, den kleinsten Nenner eines anthropologischen Interesses für maßgeblich zu betrachten und mit den Schwankungen der Lernmotive die theologischen Inhalte auszuwechseln. Sie besagt jedoch gegenüber einer rein dogmatischen Begründung, die Anfragen des heutigen Menschen zum Anlaß zu nehmen, den alten Glauben unter den Fragestellungen der Zeit neu zu formulieren. Die Notwendigkeit zu einem solchen Schritt (bei dem es um etwas anderes geht als darum, einen neuen Glauben zu formulieren) entspricht sowohl dem Verkündigungsansatz des Konzils, von dessen Pastoralkonstitution E. Schillebeeckx forderte, sie müsse »zur ›magna charta‹ der christlichen Hoffnung«[50] werden als auch dem Wesen der spekulativen Theologie selbst. Besteht deren Aufgabe in der Reflexion »auf die geschichtliche Herkunft des Glaubens im Hinblick auf seine mögliche Zukunft, Verständlichkeit und Realisierbarkeit angesichts der heutigen geistigen Situation«[51], so ist dieser Anspruch dazu angetan, im Katechismus nicht nur bisherige Inhalte zu wiederholen, sondern auf neue Fragen einzugehen.

Eine ähnliche, in der Literatur kaum bedachte Konsequenz[52], ergibt sich aus der Verhältnisbestimmung von systematischer und praktischer Theologie. So spekulativ die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Pastoraltheologie zunächst erscheinen mag, für die Inhaltsfrage eines Katechismus ist sie von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Von dem Augenblick nämlich, wo die praktische Theologie über die Funktion einer Anwendungswissenschaft hinaus eine kritische Funktion an der Dogmatik erfüllt, wo sie nicht mehr einen beiläufigen Aufgabenbereich der Theologie darstellt, sondern zum »Strukturprinzip für die ganze Theologie«[53] wird, ändert sich auch das Verhältnis von Dogmatik und Didaktik. Die Wende besteht darin, daß die Dogmatik — statt die Glaubensaussagen nur nach ihren eigenen Maßstäben zu systematisieren — auf jene Fragen hin bedenkt, die ihr aus der »geschichtlichen Situation«[54] zukommen. In dieser Hinsicht sind die gegenwärtige Welt und ihre Strukturen ein Bezugspunkt wie auch der Ausgangspunkt für die Wahrnehmung neuer Fragen an den Glauben der Kirche. Von hier aus ist es einem Glaubensbuch untersagt, sich selbst als geschlossenes System darzustellen, bei dem Vergangenes nur noch einmal wiederholt und das bisher Gedachte lediglich in einem anderen Zusammenhang geordnet wird. Ebensowenig kann die geschichtliche Sprachform der Glaubensaussagen jene normative Vorgabe sein, die davon entlastet, die theologische Sprache neu verstehbar zu machen und ihre Begriffe zu übersetzen. Damit wird Tradition nicht an gegenwärtige Fragestellungen beliebig angepaßt und auf ihre jeweilige Brauchbarkeit hin verkürzt, doch gilt für Überlieferungsinhalte der Anspruch, daß sie gegenwärtiges Bewußtsein auszusagen und zu treffen vermögen. Der Satz, das Christentum verstehe sich als »umfassende Daseinsauslegung aus echt geschichtlichem Ursprung«[55], vermag dabei jene Dialektik von Situation und Tradition zu kennzeichnen, die es verbietet, die Inhalte der Überlieferung nach ihrem jeweiligen Zeitwert zu sortie-

ren und sie für eine aufgeklärte Gegenwart nur noch in ihrer humanitären Funktion gelten zu lassen. Auf der anderen Seite gilt, daß Glaubensbewußtsein und Zeitbewußtsein in einem gegenseitigen Zusammenhang stehen, da sich die im Christentum gegebene Daseinsauslegung nie an ein geschichts- und weltloses Subjekt richtet, sondern an einen Hörer, dessen Zeiterfahrung zugleich seine Glaubenssituation ausmacht.[56]

Unter dieser Voraussetzung ist die didaktische Frage der dogmatischen Denkform nicht nachträglich angesonnen, sondern gehört in Gestalt der transzendentalen Fragestellung ursprünglich in sie hinein. Nach den vorgängigen Bedingungen der Erkenntnis theologischer Wahrheit zu fragen, besagt indes mehr, als nur ein formales Erkenntnisprinzip in die Dogmatik einzuführen. Es bedeutet nach dem Verständnis K. Rahners, das Subjekt selbst zum Thema der Dogmatik zu machen — es also nicht als nachträgliches Anwendungsobjekt katechetischer Sätze zu behandeln. Aus einer solchen Kennzeichnung dogmatischen Denkens folgt, daß die didaktische Frage ursprünglich in die theologische Aussage hineingehört, insofern die »Analyse der jeweiligen Gegenwartssituation«[57] ein inneres (und bleibendes) Moment der systematischen Theologie bildet. Damit werden die Inhalte der Offenbarung nicht unter die Bedingungen der Zeit gestellt, indessen in den Verhältnissen der Gegenwart zur Sprache gebracht. Selbigkeit und Geschichtlichkeit zum Grundprinzip einer dogmatischen Vernunft zu machen, hat deshalb für eine Theologie des Katechismus fundamentale Bedeutung. Sie verbietet es, die Antwort der Offenbarung nur als Problemlösung ungelöster Konflikte zu verstehen oder das Fragebedürfnis des einzelnen bzw. der Gesellschaft zur Norm des Glaubensdenkens zu machen. Andererseits verlangt der universale Anspruch der Offenbarung, daß ihre Botschaft angesichts der Fragen und Bedürfnisse des Menschen in Entsprechung zu den Anfragen der Zeit bedacht und verantwortet wird. In dieser Hinsicht bleibt der geistes- und glaubensgeschichtliche Abstand zur biblischen Zeit ein hermeneutisches Grundproblem, dessen Lösung in einem Katechismus nur dort gelingt, wo die Aussagen der Überlieferung als Antwort auf die Erfahrungen der Gegenwart verstehbar gemacht werden: die zunehmende Vermarktung ganzer Lebensbereiche; das Aufbrechen kollektiver Ängste; das schwindende Vermögen, die Aussagen des Glaubens in einer verplanten und verwalteten Welt im eigenen Leben bewahrheiten zu können; die mangelnde Erfahrung, sich selbst zu verwirklichen und Sinn zu finden; die metaphysische Müdigkeit angesichts einer Funktionswelt, in der Zahlen und programmierte Abläufe das Denken prägen. So bleiben zum Schluß gegen eine rein systematische Inhaltsbegründung jene Fragen des Zweiflers, der nach Brecht immer dann hinter der aufgerollten Leinwand auftrat, wenn die Lösung des Problems gefunden schien: »Seid ihr wirklich im Fluß des Geschehens? ... Wer seid ihr? Zu wem sprecht ihr? Wem nützt es, was ihr da sagt? Und nebenbei: Läßt es auch nüchtern? Ist es am Morgen zu lesen? Ist es auch angeknüpft an Vorhandenes?«[58]

4. RELIGIONSPÄDAGOGISCHE KLÄRUNGEN

4.1 Zum Begriff der Religion in der Religionspädagogik

»Unsere Darstellung und Befragung der politischen Theologie hat eine überraschende Nähe der Intentionen und des Ansatzes zum problemorientierten Religionsunterricht deutlich werden lassen. Allerdings werden alle diejenigen enttäuscht sein, die unmittelbare Antworten und Begründungen für die gegenwärtigen religionspädagogischen Verlegenheiten erwartet haben.«[1] Der vorstehende Satz ist geeignet, jene Schwierigkeiten zu veranschaulichen, die sich dort einstellen, wo es darum geht, theologische Erkenntnisse didaktisch auszuwerten. Indes ist damit nur eine Seite des Problemzusammenhangs von Theologie und Didaktik genannt, denn das Thema einer religionspädagogischen Verlegenheit zu diskutieren, kann ebenso zur Rückfrage Anlaß geben, ob sich die Religionspädagogik über die zeitgenössische Theologie genügend aufgeklärt hat, so daß sie sich nicht nur in besagter Verlegenheit befindet, vielmehr sich selbst in sie hineinbegeben hat. Jedenfalls gibt der Hinweis auf ein »theologisches Defizit«[2] der Religionspädagogik zu denken, die durch ihr Interesse an einem allgemeinen Religionsbegriff beizeiten so stark in Anspruch genommen schien, daß die Frage nach der Theologie und ihrer Bedeutung für Unterricht und Glaubensbücher auffallend in Vergessenheit geriet.

4.1.1 Analyse des Religionsbegriffs

Die »Revision der religiösen Erziehung«[3] hatte von Anfang an eine antidogmatische Spitze in der Absicht, dem Menschen Religion in Form subjektiver Betroffenheit nahezubringen. Was eine verkrustete Theologie versäumt hatte, die Versöhnung zwischen Religion und der Lebenswelt des Menschen, sollte nun nachgeholt werden: » ›Religion ist im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht‹ (Paul Tillich). Und das, was uns unbedingt angeht, berührt den ganzen Menschen in allen seinen sinnenhaften Fähigkeiten; darum zeigt es sich auch in allen Tätigkeiten des menschlichen Geistes.«[4] Auf diese Weise gewann der Begriff der Religion den Rang einer universalen Kategorie, die nicht in Gestalt eines angelernten Wissens auftrat, vielmehr dem Menschen als unbedingter Anspruch begegnete. Im Zuge dessen vermochte es der unter dem Begründungsdruck des Faches erarbeitete Begriff von vornherein, die Grenzen eines rein theologischen Denkens zu sprengen und dem Religionsunterricht neue pädagogische Bezugsfelder zu erschließen, insofern Religion fortan als Ausdrucksform verstanden wurde, in der »der Mensch über sich selbst hinaus nachdenkt.«[5] Der von diesem Religionsbegriff getragene Unterricht war dann das weitgehende Gegenbild zu einer Glaubensunterweisung, die sich als »Entfaltung der Heilsbotschaft«[6] verstand und aus einer heilsgeschichtlichen Schau der Offenbarung ihre In-

halte begründete. Sah solche Katechese den Gegenstand der Verkündigung in der »Frohbotschaft vom Reiche Gottes und vom Tod und von der Auferstehung Jesu«[7], so geriet ein solcher Unterricht in der Folgezeit in den Verdacht, die Wirklichkeit des Schülers zu verfehlen und das religiöse Wissen jenseits seiner erfahrbaren Lebenswelt anzusiedeln. Eine am Verständnis allgemeiner Religion entwickelte Didaktik ließ keinen Zweifel daran, worin sie sich von einer hergebrachten Katechese unterschied: »Nicht der Besitz von Antworten (Glaubenssätzen) macht Menschen religiös, sondern ihr Betroffensein von der Frage nach dem, was in dieser Welt trägt und was leben hilft.«[8] Diese Frage erwies sich als ebenso universal wie zeitlos und erlaubte es auf diese Weise, jenseits von Tradition und Glaube nach dem Unbedingten zu fragen. War dieses Unbedingte erst in das Zentrum des didaktischen Interesses gerückt, war es nur logisch, es nachträglich nicht unter eine bestimmte Glaubensüberlieferung zu subsumieren, sondern seinen Anspruch universaler Geltung gerade dadurch zu erweisen, daß es sich als allgemein und zeitlos gültig darstellte, als »Erschlossenheit für die Dimension der Tiefe«[9], die den Menschen fern eines definierten Glaubensanspruchs mit einem Unbedingtheitsanspruch konfrontierte. Einem solcher Religion folgenden Unterricht fehlten erklärtermaßen »dogmatische Inhalte«[10], er blieb jeder Weltanschauung zugänglich, indem er einen letzten Anspruch der Wirklichkeit aufdeckte und auf einen Unbedingtheitscharakter hin entschlüsselte. War diese Religiösität als etwas Allgemeines erkannt, war es nur folgerichtig, nach Erfahrungsfeldern des Unbedingten zu suchen und sie dem Schüler didaktisch zu erschließen. Die damit verbundene Absicht, die Wirklichkeit selbst zum Thema religiöser Rede zu machen, erwies sich dabei als ebenso hilfreich wie folgenreich. Da das Unbedingte fern jeder geschichtlichen Objektivation als letzte Ergriffenheit in Erscheinung trat, gelang seine Aufhellung an jenen Orten, mit jenen Mitteln und auf jene Art, die dem religiösen Bewußtsein bisher entgangen waren. Ebensowenig bedurfte die Absicht, die Unbedingtheit der Wirklichkeit zum Thema religiöser Rede zu machen, der Rückvergewisserung durch eine Glaubenstradition, da sich mit dem Bedeutungswandel des Religionsbegriffs zugleich das Offenbarungsverständnis gewandelt hatte. Offenbarung, so hieß es nun, liefere kein faktisches Wissen, sie enthülle die Bedeutung und den Anspruch, »welche in und hinter allem Faktischen vernommen werden.«[11]

Damit war der Weg frei, nach den didaktischen Konsequenzen einer solchen Vorstellung zu fragen und sie auf ein Religionsbuch anzuwenden. Nicht die Tradition, sondern die Funktion der Inhalte war nun entscheidend, die Inhalte selbst wurden austauschbar, sofern sich an ihnen nur jenes »Wie des Lebens«[12] enthüllte, das als letzte Betroffenheit hervortrat. Religion als unbedingtes Lebensgefühl zu verstehen, erlaubte es, die Wirklichkeit selbst zum Thema des Nachdenkens zu machen und grenzüberschreitend zu anderen Fächern die erfahrene Welt zum Gegenstand des Unterrichts zu erklären. Erfahrung, Welt und Wirklichkeit bildeten jenen Zuständigkeitsbereich, der den Glaubensunterricht aus seinem Winkel-

dasein befreite, den Begriff der Religion selbst gegenüber Barth und Bonhoeffer rehabilitierte. Eine letzte Konsequenz aus dem Wesen solcher Religion zog Siegfried Vierzig, indem er die »Erfahrung mit dem Unbedingten«[13] zum Maß religiöser Inhalte machte, den bisherigen Glaubensunterricht insgesamt mit einem emanzipatorischen Interesse konfrontierte. Die damit erzielte Selbstbefreiung religionspädagogischen Denkens aus theologischer Vormundschaft eröffnete der Religionspädagogik ungeahnte Bereiche und erwies sich darin als umfassender Sieg über die bisherige Tradition: »Das gesellschaftliche Bewußtsein mußte sich erst einmal von der suggerierten Identifizierung Kirche = Christlicher Glaube = Religion distanzieren, um zu entdecken, daß Religion etwas Allgemeines ist, das nicht einfach mit dem Schwinden des Christlichen verschwindet, sondern im Gegenteil nun erst recht zur Wirkung kommt.«[14]

4.1.2 Kritik des Religionsbegriffs

Die hier zu leistende Kritik kann nicht darin bestehen, das von S. Vierzig erlebte Gefühl der Befreiung mit der Frage zu behaften, ob erst der Tod des Christentums die Geburt der Religion erzwingt. Auch ist nicht im einzelnen darzutun, daß der Nachweis allgemeiner Religion nur dadurch gelingt, daß er — was die Argumentation übersieht — im Rahmen einer theologischen Beweisführung geschieht[15] und erst aus diesem Zusammenhang heraus einsichtig wird. H. Zahrnts Hinweis, der philosophische Seinsbegriff P. Tillichs — auf den sich die Religionspädagogik berief — sei »durch einen spezifisch theologischen Begriff von Sein überlagert«[16], weist unverkennbar darauf hin, daß der Religionsbegriff im Umfeld eines Glaubensdenkens (ent)steht, für das die Frage nach der Religion des Menschen die Frage nach dem Stellenwert natürlicher Theologie bedeutet.[17] Von hier aus gilt es, die Frage von Religion und Glaube theologisch aufzunehmen und jene Klärung vorzunehmen, die für eine theologische Didaktik notwendig ist.

»Glaube ist das Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht, und Gott ist der Name für den Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht«[18], heißt es bei Paul Tillich, der damit der Religionspädagogik ein entscheidendes Stichwort ihres Selbstverständnisses lieferte und es dieser ermöglichte, sich von den Fesseln einer dogmatischen Denktradition zu befreien. Wie einschneidend dieser Ansatz war, zeigte sich sowohl in den Konsequenzen, die die Religionspädagogik aus Tillichs Verständnis von Religion zog als auch an dem Bedeutungswandel des Wortes selbst. Galt für das katechetische Verkündigungsdenken der Satz, mit Religion sei »nichts anderes gemeint als der christliche Glaube«[19], so gilt Religion bei Tillich als jene Dimension der Tiefe, die sich als unbedingter Anspruch anmeldet. Dieser Anspruch ist ebenso universal wie überzeitlich, er ist nicht an ein bestimmtes Objekt gebunden und deshalb auch nicht von einer Tradition abhängig. Vielmehr erweist sich solche Religion als Manifestation einer letzten Totali-

tät, die sich äußert als »der unbedingte Ernst der ethischen Forderung«[20], als »das leidenschaftliche Verlangen nach letzter Realität«[21], schließlich als das, »was über Sein oder Nichtsein entscheidet.«[22] Gelangte Tillich auf dem Wege einer solche Religionsbestimmung dazu, jene Kluft von Glaube und Wirklichkeit zu überwinden, die für ihn dort entstand, wo das dogmatische Denken seine Aussagen in Form objektiver Erkenntnissätze formulierte, so ist die Beziehungsfrage von Glaube und Wirklichkeit auch für eine theologische Didaktik bzw. für einen Katechismus zentral und bedarf einer kritischen Rückfrage. Kritisch ist diese Rückfrage darin, daß sie das Denken Tillichs auf seinen Geschichtsbezug hin befragt, um aus einer solchen Analyse heraus das Verhältnis von Glaube und Tradition religionsdidaktisch zu klären.

Die Absicht Tillichs, ein traditionelles Subjekt-Objekt-Schema zu überwinden[23], erweist ihre Leistungsfähigkeit darin, daß es ihm gelingt, das Verhältnis von Glaube und Wirklichkeit im Begriff der Tiefe zu versöhnen. Doch der Gewinn einer solchen Synthese ist von Anfang an mit jenem Verlust an Geschichte belastet, auf den der Gedankengang mit innerer Notwendigkeit hinsteuert. Wo Universalität statt Partikularität zu einem theologischen Prinzip erhoben wird, erscheint im Zuge einer solchen Betrachtungsform das Besondere notwendig als Funktion des Allgemeinen, so daß es seine Eigenart und Unverwechselbarkeit in dem Maße verliert, wie es nur noch als Äußerungsform des Unbedingten hervortritt. Ist bei P. Tillich die Wirklichkeit der kategoriale Ort des Unbedingten, sofern das Göttliche sich im Weltlichen manifestiert, gelingt auf diese Weise die Versöhnung der »Konflikte zwischen dem Religiösen und dem Profanen«[24], nicht jedoch die Vermittlung von Glaube und Geschichte. Was die Geschichte hier noch zu sagen vermag, hat die Wirklichkeit bereits enthüllt: die Aufhellung eines Unendlichen im Endlichen, die Vernehmbarmachung eines absoluten Anspruchs, der einer historischen Begründung und Beglaubigung kaum bedarf. Damit entsteht ein ewiger Kreislauf, der das Religiöse zu einer in sich selbst ruhenden Größe macht, insofern es in Gestalt des Mythos[25] in Erscheinung tritt, der das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit und zur Transzendenz seines eigenen Wesens zur Aussage bringt. Infolgedessen erfüllt die Geschichte nur eine Beweisfunktion, sie fügt weder dem Bekannten etwas Neues hinzu, noch vermag sie das Bestehende zu kritisieren. Eine solche »Flucht aus der Geschichte«[26] in zeitlose Ewigkeit bzw. in mythische Zeitlosigkeit begründet den Verdacht H. Zahrnts, hier gelinge die Versöhnung aller Gegensätze auf dem Wege einer »ungeheuren Abstraktion«[27], die alle Unterschiede zwischen Göttlichem und Weltlichem in einen anonymen Grund der Wirklichkeit einebnet. Die Absicht dieses Denkens, ein objektivistisches Glaubensverständnis zu überwinden, indem es nun heißt, Glaube sei die »existentielle Bejahung von etwas, das alle gegenständliche Erfahrung transzendiert«[28], ist religionsdidaktisch in gleichem Maße lehrreich wie folgenreich. Lehrreich, insofern es verhindert, die theologischen Gehalte nur als das in Lernbarkeit übersetzte Wissen von Begriffen zu verstehen, deren summative Ordnung an der Darstellungsform neu-

scholastischer Katechismen abzulesen ist. Folgenreich ist dieses Denken, wo der Transzendenzbegriff in jener inhaltlichen Schwebe bleibt, die danach fragen läßt, ob diese Transzendenz mehr ist als die gegenständliche Verdoppelung dessen, was in der Tiefe aller Wirklichkeit aufscheint. Die von Tillich vollzogene Gratwanderung zwischen Supranaturalismus und Naturalismus zwingt in jedem Fall zur Klärung, ob es hier noch einen ontologischen Primat der Wirklichkeit Gottes vor und gegenüber jeder anderen Wirklichkeit gibt, zur Klärung, ob und inwiefern das Absolute seinem Wesen nach mehr ist als die metaphysische Objektivation einer universal religiösen Selbsterfahrung, schließlich, ob der von Tillich empfundene Verlust dogmatischer Glaubbarkeit dadurch behoben ist, daß die Differenz zwischen dem Logos der Theologie und der weltlich gewordenen Welt in die Wirklichkeit selbst hinein verlegt wird. Die Befreiung von einem theologischen Objektwissen führt hier kurzfristig zur Entlastung, vermag aber nicht zu verhindern, daß dieses Denken in Aporien gerät, in die es sich mit innerer Notwendigkeit verstrickt.

Hinsichtlich der Frage von Glaube und Geschichte liegen diese dort, wo die Geschichte nur noch bestätigen kann, was in der Wirklichkeit immer schon vernehmbar ist. Ihr eignet also nur eine Anschauungsfunktion, die jenes ungegenständliche Gefühl letzter Ergriffenheit expliziert, das die Wirklichkeit selbst freilegt, insofern sie einen »absoluten Anspruch«[29] kundtut. Damit ist über die Geschichte vom Wirklichkeitsverständnis aus entschieden, da sie vorweg unter einem partikularen Frageinteresse interpretiert wird. Was historisch zählt, ist nur noch die Aufhellung eines Unbedingtheitsanspruchs, sind jene geschichtlichen Formen, in denen sich ein universales Religionsverständnis objektiviert. Das Interesse an Geschichte ist damit von Anfang an von einem Funktionsgedanken geprägt, dessen Erkenntnisziel sich darauf beschränkt, die historischen Ausdrucksformen des Unbedingten phänomenologisch zu betrachten, dessen didaktische Konsequenzen darin bestehen, geschichtliche Wahrheit auf die Manifestation einer Ergriffenheitserfahrung hin zu entschlüsseln. Die Folge davon ist die Verdünnung geschichtlicher Wahrheit auf einen nicht mehr hinterfragbaren Rest eines Universalbewußtseins, dessen inhaltliche Leere *didaktisch* zur Austauschbarkeit der Themen führt[30], *theologisch* den Widerspruch zwischen dem Zeitbewußtsein und den Inhalten der Überlieferung in eine allgemeine Existenzdialektik auflöst: »Auf die Frage: *Was* also ist offenbart worden, darf geantwortet werden: Gar nichts, sofern Inhalte gemeint sind . . . Aber: alles! insofern die Wirklichkeit im Mythos in eigener Betroffenheit wahr-genommen wird.«[31]

Wird auf diese Weise das Unbedingte zum Maß und zur Definition theologischer Wahrheit, ist über die Tradition didaktisch vorentschieden, das hermeneutische Problem durch eine Konstruktion gelöst, in der es erst gar nicht aufkommt. Wie immer man die hermeneutische Frage im einzelnen stellen mag, sie setzt schon am Anfang die *Differenz* von Zeitbewußtsein und Glaubensbewußtsein voraus, entsteht also erst dort, wo »Ereignisse,

Sachverhalte und Wahrheiten in ihrem Sinn festgestellt und transformiert werden müssen.«[32] Die damit entstehende Notwendigkeit einer Übersetzung gläubiger Wahrheit in heutige Wirklichkeit wird indes dort gegenstandslos, wo die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wirklichkeit unter jenen Versöhnungszwang gerät, der einen dogmatischen Glauben nur noch als »Qualität eines Lebensvollzugs«[33] gelten läßt und damit jeden Konflikt von Glaube und Wirklichkeit zugunsten einer Unbedingtheitsthese vermeidet. Die Signatur solchen Glaubens ist dann auch dadurch geprägt, daß seine Ungegenständlichkeit ihn ewig zeitlos macht, seine Inhalte sich so weit auflösen, daß er als »letzte Verantwortungshaltung«[34] eine universale Existenzerfahrung umschreibt, über die sich Christen und Atheisten gebrochener Weltanschauungsmentalität jederzeit verständigen können. Die Konsequenzen für eine Theorie des religiösen Buches sind weitreichend und sowohl theologischer wie didaktischer Natur. Ein vom Anspruch letzter Ergriffenheit entworfenes Religionsbuch vermag den Offenbarungsgedanken nur als »Mitteilung von eigener Betroffenheit«[35] einzubringen und sieht in der Art des Wirklichkeitsverständnisses das Maß des Glaubensbewußtseins. Die Frage nach den Inhalten solchen Glaubens weicht jenem Interesse an seiner Tiefe, das ihn begrifflich entleert, gesellschaftlich problemlos macht. Infolgedessen gerät solcher Glaube nie in Verlegenheit, sich seiner eigenen Identität dadurch zu vergewissern, daß er als Widerspruch zur erfahrenen Wirklichkeit bzw. als Kritik des gesellschaftlichen Bewußtseins in Erscheinung tritt und damit den Unterschied deutlich macht, der ihn von einem allgemeinen Weltwissen trennt. Ein derartiger Konflikt ist schon bei Tillich nicht vorgesehen, da seiner Religion jene definierbaren Inhalte fehlen, die einen solchen Konflikt erst herbeiführten. Eine Theorie religiöser Bildung zieht dann nur die Konsequenzen aus dem, was bei Tillich schon entfaltet ist. Da solcher Glaube keine »dogmatischen Vorleistungen, keine Erfüllung von Vorbedingungen, keinen vorhergehenden Offenbarungsglauben«[36] erfordert, vielmehr eine allgemein menschliche Haltung beschreibt — weshalb die Reflexionsgestalt dieses Denkens eher die Form einer »Weltanschauung«[37] hat —, geraten alle inhaltlichen Aussagen unter den Verdacht fertiger Antworten, deren geschichtlicher Wahrheitsanspruch in dem Maße verlorengeht, wie er den Begriff allgemeiner Religion korrumpieren würde. Eine solche Selbstbefreiung vom dogmatischen Wissen zwingt dann die didaktische Logik dazu, theologische Inhalte nur noch unter ihrem Ergriffenheitswert zu betrachten sowie die Aussagen der Überlieferung nach ihrem Unbedingtheitscharakter zu sortieren.

Damit schließt sich der Gedankenkreis. Die »Tiefendimension aller Wirklichkeit, die sich jedem verobjektivierenden Zugriff entzieht«[38], ermöglicht eine Weltanschauungsgewißheit ohne dogmatische Zwänge, vermittelt Glaube und Wirklichkeit jenseits aller Konflikte, versöhnt Dogmatik und Didaktik unter dem Gedanken, daß Religion etwas Allgemeines sei: die ewige Epiphanie des Unbedingten.

4.1.3 Religionsbegriff und Katechismus

Es versteht sich von selbst, daß der hier beschriebene Religionsbegriff für ein künftiges Glaubensbuch kaum brauchbar ist, denn er gewinnt seine Universalität auf dem Wege einer Inhaltlosigkeit, die jede begriffliche Aussage zugunsten eines religiösen Selbstgefühls im Menschen vermeidet. Damit entzieht sich solche Religion von vornherein jeder Bestreitung von außen, sie ist nichts weiter als der Ausdruck eines Lebensverhältnisses, das für Atheisten bestreitbar bleibt und keineswegs universale Gültigkeit besitzt. »Wenn Sie nachweisen, daß Religion zum Menschen gehört, dann können wir miteinander reden«[39], formuliert der Marxist Roger Garaudy und macht damit — auf den vorliegenden Gegenstand bezogen — die Fragwürdigkeit aller religionstheoretischen Entlastungsversuche deutlich. Wie fragwürdig der Versuch, sich im Religionsbegriff einen Ersatzbegriff für Theologie zu verschaffen, religionspädagogisch blieb, zeigt der Hinweis Karl Ernst Nipkows, die Erschließung neuer Phänomene der Religiösität gelinge im Zuge einer religionsbegrifflichen Argumentation nur dadurch, daß diese »durch den verwendeten Religionsbegriff selbst erst als religiös definiert werden müssen.«[40] Gilt es vor diesem Hintergrund, die »theologische Glaubwürdigkeit des Religionsunterrichts«[41] zurückzugewinnen, so ist die Frage nach den Inhalten religiösen Lernens in dieser Absicht zu stellen und die Bedeutung von Glaubenssätzen im Rahmen einer Theorie des Katechismus zu klären.

Daß mit dem damit verfolgten Ziel, die Theologie neu als Thema (wenn auch nicht als das alleinige Subjekt) in die Religionspädagogik einzuführen, die letzte keineswegs in alte Bahnen zurückfällt, ergab sich schon im Durchgang durch Rahners Transzendentaltheologie. Das Subjekt zum Thema der Dogmatik zu machen, bedeutete hier, den Menschen im Durchgang seiner eigenen Lebensgeschichte, und das heißt, »am Material des normalen Lebens«[42] die Glaubensfrage zu erschließen. Der in diesem Zusammenhang gebildete Begriff des Dogmas war bei Rahner nicht zuerst ein Lehrsatz, in dem der Mensch nur Erkenntnisinhalte entgegennimmt, sondern Überzeugungssatz, in dem das Subjekt die Erfahrung seiner eigenen Lebensgeschichte gedeutet sieht und im Glauben jene Übereignung auf Gott hin vollzieht, die sich als »Grundvollzug des menschlichen Daseins«[43] erweist. Solcher Grundvollzug bleibt auch bei Rahner an Inhalte gebunden, er ist nicht identisch mit dem, was sich im Ergriffensein vom Unbedingten als »innere Energie«[44] darstellt. Gegen die Rede von allgemeiner Religion bleibt darum festzuhalten, daß solcher Glaube keine allgemeine Weltanschauung meint, vielmehr nur im Modus seiner »kategorialen, geschichtlichen Vergegenständlichung»[45] christlich bleibt, also nicht eine Unendlichkeitsdialektik eröffnet, die sich in der Tiefe der Wirklichkeit erschließt. Eine solche Feststellung ergibt sich aus dem christlichen Verständnis von Offenbarung, das es verbietet, die einzelnen Offenbarungsgehalte »nur noch als Chiffren für ein dunkles, sich je entziehendes Geheimnis«[46] anzusehen, sowie aus dem Vermittlungsproblem von Glaube

und Wirklichkeit, dessen Aufhellung und Klärung Gegenstand einer theologischen Hermeneutik ist. Betraf der von Lessing bewußt gemachte erkenntnistheoretische Graben zwischen zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten die Frage, inwiefern die Geltung geschichtlicher Offenbarung für eine aufgeklärte Vernunft einsehbar zu machen sei, so war der erkannte zeitliche Abstand zu den Aussagen der Überlieferung jene fundamentale Erkenntnis, die danach fragen ließ, welcher Beweiswert dieser Vergangenheit in der Gegenwart zukomme. Wo sich das Denken im Verlauf seiner Selbstaufklärung mehr und mehr von dieser Vergangenheit löste, wurde die Frage nach der historischen Begründbarkeit von Religion notwendigerweise zu jener Grundfrage, die darin bestand, auf welche Weise der Erkennende einen Zugang zu dieser Tradition finden könne, nachdem die geschichtlichen Bedingungen des Verstehens sich selbst gewandelt hatten. So verschob sich das Problem einer überlieferungsgeschichtlichen Begründung ergangener Offenbarung zusehends zur Frage nach dem Ort solcher Wahrheit im Selbstverständnis des Menschen, insofern dieser von einem bestimmten Vorentwurf des Verstehens aus die Inhalte der Tradition betrachtete und danach fragte, unter welchen Voraussetzungen diese Aussagen ihn angingen bzw. nach welchen Gesetzen sie zu vermitteln waren.

Dabei setzt die Notwendigkeit einer solchen Vermittlung schon ursprünglich den Unterschied zwischen der Zeiterfahrung und den Aussagen der Überlieferung voraus, so daß die Aufgabe der Hermeneutik darin besteht, »jene unheilvolle Kluft zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit und ihrer Herkunft (zu) korrigieren, indem sie die geschichtliche Abstraktheit der modernen Gesellschaft als eine Fiktion erklärt und sie durch die Einholung der diese selbst noch bestimmenden Überlieferung aufklärt und ergänzt.«[47] Die hier gemeinte Aufklärung über Tradition geschieht in kritischer Absicht, sie ist nicht die Verlängerung und Bestätigung eines Vorwissens, das als Universalkategorie im Sinne einer Ergriffenheitsthese auftritt. Vielmehr ist das Verhältnis zwischen der Offenbarung und dem erkennenden Subjekt — und dies ist didaktisch nicht ohne Bedeutung — allemal dialektisch zu verstehen. Diese Dialektik besagt, daß der Hörer einerseits seine geschichtliche Situation in den Verstehensprozeß einbringt, so daß die geschichtliche Subjektivität des Erkennenden ein inneres Moment des Verstehens selbst ist, andererseits das Erkannte die vorgängigen Fragen des Vernehmenden übersteigt, weil das Subjekt den von ihm gebildeten Horizont des Verstehens gar nicht entwerfen bzw. ausbilden kann »ohne die Frage, die der Text an mich richtet.«[48]

Dieser Satz ist mißverstanden, wenn er nur unter einem hermeneutischen Interesse gelesen, nicht aber auf seine kritische Absicht hin entschlüsselt wird. Gegenüber der Katechese besteht diese darin, das Glaubenswissen der Tradition auf jene Fragen des Schülers hin zu erschließen, die jedem Verstehen von Überlieferung vorausgehen, gegenüber einer pädagogischen Didaktik gilt es, jene Verengungen aufzubrechen, die darin beste-

hen, das Glaubenswissen weithin als Funktionswissen zu behandeln, das in gleitende Verwendungssituationen eingepaßt wird. Eine theologische Hermeneutik zum Ort einer Katechismusdidaktik zu machen, bedeutet demgegenüber die »Rehabilitierung konkreter Traditionen«[49] jenseits von Verselbständigung und Anpassung, erfordert für die Auswahl religiöser Inhalte einen Begründungsnachweis im Schnittfeld von Dogmatik und Didaktik, macht die erfahrbare Wirklichkeit zum Ort, an dem sich Situation und Tradition gegenseitig treffen und erklären. Daß diese Klärung immer auch Verfremdung bedeutet, ergibt sich aus der hermeneutischen Einsicht, daß die Gestalt des Verstehens in Form eines Zirkels geschieht, bei dem das geschichtliche Subjekt die Aussagen der Überlieferung unter einem vorgängigen Frageinteresse deutet, andererseits das geschichtliche Überlieferungswissen in jener Distanz entgegentritt, die darin besteht, daß seine Antwort in Form der Rückfrage das gegenwärtige Bewußtsein trifft und damit das Vorverständnis im weiteren Vorgang des Verstehens »der kritischen Klärung«[50] aussetzt. Von hier aus ist es einer theologischen Didaktik untersagt, den Zusammenhang von Situation und Tradition in einem Katechismus in der Weise auszulegen, daß die in Glaubenssätzen erinnerte Überlieferung nur als Bestätigungswissen erscheint, das sich »im Hinblick auf heute und in Zukunft von den Schülern zu bewältigende gesellschaftliche Situationen zu legitimieren hat.«[51] Eine solche Funktionalisierung theologischer Inhalte auf pädagogische Verwendungssituationen bezahlt ihre Augenblickserfolge notwendigerweise mit jenem Verlust an Geschichte, der die bleibende Differenz von Situation und Tradition in ein gesellschaftliches Bedürfnis auflöst, das keine »Korrektur am Vorverständnis«[52] zuläßt.

Eine solche Korrektur ist dort nicht zu erwarten, wo die Antwort der Geschichte unter einer vorgängigen Fragebewegung steht, die sich selbst als nicht kritisierbar voraussetzt. Aufgrund dieser Nichtkritisierbarkeit erfolgt dann die Rückfrage aus einem Interesse ›objektiver Bedürfnisse‹ bzw. ›gesellschaftlicher Notwendigkeiten‹ und zielt auf Klärung, nicht aber auf Aufklärung über die eigene Frage. So wiederholt sich hier, was R. Pesch unter exegetischen Gesichtspunkten als die Gefahr jeder existentialen Interpretation bezeichnet hat: Eine dem Fragеinteresse angepaßte Auslegung »macht sich letztlich selbst zur Voraussetzung der auszulegenden Zeugnisse; damit überspringt sie nicht nur den historischen Abstand, sondern ebnet auch den theologischen Vorsprung der Zeugnisse ein.«[53] Demgegenüber hält eine von der Theologie aus denkende Hermeneutik daran fest — und dies wird zu einem didaktischen Prinzip des Katechismus —, daß die Inhalte der Überlieferung nicht in das Bedürfnisinteresse der Gesellschaft verrechenbar sind oder in das Fragebedürfnis des einzelnen aufgehen, vielmehr immer auch als »Abbruch unserer Selbstverständlichkeiten«[54] darzustellen sind. Hinsichtlich der Frage nach den Inhalten religiösen Lernens bedeutet dies, daß die Fragen und Erfahrungen des Schülers zwar ein Moment des Verstehensprozesses von Überlieferung sind, nicht aber das Maß des Glaubenswissens bilden. Wäre es so, erginge die

Offenbarungsaussage nur als Bestätigung des Vorwissens und entginge damit jener Differenz, die die Aussagen der Tradition von den Fragen des Menschen trennen. Diese Trennung verhindert hermeneutisch die Verkürzung der Interpretation »auf die Thematik des Selbstverständnisses«[55], didaktisch die Anpassung der Glaubenssätze an die Fragehaltung der Schüler. Damit ist der Weg frei, die didaktische Bedeutung hermeneutischer Überlegungen zusammenzufassen, indem Wesen und Aufgabe einer theologischen Hermeneutik geklärt werden: »Hermeneutik in der Theologie besitzt den Index ihrer Leistungsfähigkeit in der unverstellten Thematisierung der Sache des Glaubens.«[56]

Eine der Theologie verpflichtete Glaubensdidaktik kann sich — so erhellt aus den vorhergehenden Überlegungen — ihre Themen nicht beliebig aussuchen. Sie formuliert ihre Inhalte im Hinblick auf die Lebenswirklichkeit des Schülers, hält sich aber davon frei, dessen Erfahrungen und Lerninteressen als das Maß der Glaubensaussagen anzusehen. Ohne die Einsicht der Curriculumtheorie preiszugeben, den Schüler auf seine Lebenswelt vorzubereiten und ihm zu einem Leben in der Gesellschaft die notwendigen Kenntnisse zu vermitteln, hat sich die Theologie als (eine) Bezugs- und Begründungswissenschaft der Religionspädagogik allemal als »Unterscheidungslehre«[57] darzustellen. Sie liefert also nicht nachträglich die theologischen Stichwörter bzw. die dogmatische Rechtfertigung für eine Didaktik, die sich ihre Inhalte über einen allgemeinen Religionsbegriff oder über zeitgenössische Schul- und Gesellschaftstheorien besorgt. Eine theologische Didaktik ist kein Überbau über fremden Fundamenten, keine Entlastung für jede Meinung, kein Alibi für alles und das Gegenteil. In dieser Hinsicht — und dies gilt es abschließend zu zeigen — formuliert gerade eine politische Theologie ihr Denken in Form jener Dialektik zwischen Zeiterfahrung und Unzeitgemäßheit, die für eine Katechismusdidaktik wegweisend ist. Sie ist einerseits aus der Absicht entworfen, die Glaubens- und Zeiterfahrung unter dem Anspruch zu vermitteln, die »jeweilige Weltzeit zu verstehen und zu verantworten«[58], auf der anderen Seite versteht sie das Glaubenswissen (Dogma) als eine Art »Antiwissen«[59], das an das gesellschaftliche Bewußtsein nicht beliebig anpaßbar ist. Auf diese Weise erweist sich eine politische Theologie gegenüber ihrer eigenen Herkunftsgeschichte als kritisch und widerspricht (didaktischen) Versuchen, die Überlieferungsinhalte nach gesellschaftlichen Erfordernissen und Bewußtseinsformen zu sortieren. Gegenüber einem bis zur Unkenntlichkeit formalisierten Religionsbegriff besteht sie überdies nachdrücklich darauf, Glaube sei mehr als die anonyme Beschreibung zeitloser Betroffenheit, mehr als die bloß »dramatisch eingekleidete Objektivation des zeitlosen metaphysischen Selbstbewußtseins des Menschen«, weil Antwort »auf ein geschichtlich einmaliges Ereignis.«[60]

Die Weltbezogenheit theologischer Rede steht — wie es hieß — in Entsprechung zum allgemeinen Zeitbewußtsein, gleichzeitig jedoch in Widerspruch zu diesem. Ist dieses Verhältnis von Glaube und Gesellschaft

grundlegend, kann die religionspädagogische Konsequenz nur darin bestehen, Situation und Tradition auf dem Wege gegenseitiger Erschließung von Glaubensbotschaft und Lebenswirklichkeit zu vermitteln, andererseits die Überlieferungsinhalte in Form der »Verfremdung unserer Selbstverständlichkeiten«[61] einzubringen. Damit widersteht eine an der Theologie entwickelte Didaktik dem Zwang, den Begründungsnachweis des Religionsunterrichts dadurch zu erbringen, in Anpassung an didaktische Normen theologische Inhalte so stark zu verflüssigen, daß sie ihre fachspezifischen Merkmale verlieren und in einem Unterricht über alles nur noch eine gleitende Funktion innehaben. Für das religiöse Buch — und ein Katechismus ist ein solches — ist deshalb eine gegenstandstheoretische Begründung religiöser Inhalte unabdingbar, die gerade dort, wo solche Inhalte den gesellschaftlichen Ansichten zuwiderlaufen bzw. der allgemeinen Erfahrung widersprechen, ihren didaktischen Zeitwert zu veranschaulichen vermögen:

»Wer veranlaßt uns zu den in der emanzipatorischen Gesellschaft häufig vergessenen oder verdrängten Freiheiten: zur Freiheit, am Leiden anderer zu leiden und die Prophetie fremden Leidens zu achten — obwohl die Negativität des Leids immer unzumutbarer, ja geradezu verpönt erscheint? Zur Freiheit, alt zu werden, obwohl die Öffentlichkeit das Alter verleugnet und es geradezu als ›geheime Schande‹ empfindet? Zur Freiheit der Kontemplation, obwohl viele bis in ihre letzten Bewußtseinsräume unter der Hypnose von Arbeit, Leistung und Planung zu stehen scheinen? Zur Freiheit schließlich, sich die eigene Endlichkeit und Fragwürdigkeit vor Augen zu führen, obwohl die Öffentlichkeit unter der Suggestion eines immer heileren, harmonischeren Lebens steht? Wer anwortet dem Freiheitsanspruch der vergangenen Leiden und Hoffnungen, wer antwortet der Herausforderung der Toten, wer sensibilisiert das Gewissen für ihren unabgegoltenen Anspruch auf Gerechtigkeit, wer kultiviert die Solidarität mit ihnen, zu denen wir übermorgen selbst gehören werden?«[62]

4.2 Didaktische Überlegungen zum Katechismus

4.2.1 Zum Verhältnis von Frage und Antwort

»Wurden die konkreten bitteren und nicht selten verbitterten Fragen der Welt wirklich gehört?[63]«, so lautet die kritische Anfrage politischer Theologie an ein Glaubensdenken, das die Kategorie ›Welt‹ in das theologische Bewußtsein meist in der Gestalt aufnahm, daß es sich von dieser distanzierte und seinen eigenen Standort im Sinne eines Gegenüber zur Welt definierte. Die Folgen für die Verkündigung waren ebenso weitreichend wie unübersehbar. Tradition wurde zum didaktischen Prinzip für Begründung und Auswahl theologischer Inhalte, der Glaube selbst in Form eines Antwortwissens aufgefaßt. Für eine Katechese, die sich daran gewöhnt hatte, alle Formen des Weltwissens und des Weltverhaltens aus einer einheitlich

christlichen Glaubensanschauung zu interpretieren und diese in kerygmatischer Gestalt dem Schüler zuzueignen, wurde die Aufdeckung des erfahrenen Widerspruchs zwischen den Antworten der Tradition und den Fragen der Zeit an einer Rückfrage erkennbar, die sowohl Ratlosigkeit als auch Betroffenheit erkennen ließ: »Wie kommt es, daß die christliche Lehre nicht interessant ist? Wäre die Heilsbotschaft keine Antwort mehr auf die Probleme des Menschen?«[64] Die hier zum Ausdruck kommende Verlegenheit brachte nur an den Tag, in welches Abseits sich eine Verkündigung gebracht hatte, die den Fragen des Schülers immer schon zuvorkam, indem sie das Lehrgut »in der Form der Heilsgeschichte«[65] vorlegte und im Bereich des Katechismus dem Grundsatz folgte, aus einer heilsgeschichtlichen Schau der Offenbarung »die Glaubenswahrheiten abzuleiten.«[66] Die dadurch verursachte Krise betraf im Ursprung jenes Verhältnis von Frage und Antwort, das in dieser Form immer mit der Inhaltsfrage des Katechismus verbunden ist und damit in jenen umfassenden Zusammenhang gehört, der mit den Begriffen Theologie und Didaktik umschrieben ist.

Doch nicht die Frage danach, welche Inhalte in ein Glaubensbuch gehören, steht hier im Vordergrund des Interesses, als vielmehr die Frage nach der Darstellungweise solcher Inhalte. Dabei geht es entsprechend dem Methodenansatz dieser Untersuchung auch bei der vorliegenden Fragestellung darum, die Antwort darauf aus einer Interpretation theologischer Erkenntnisse zu gewinnen und in dieser Hinsicht die »Isolation von Systematik und Religionspädagogik«[67] zu überwinden. Der Satz von Johann Baptist Metz, das religiöse Buch stehe heute, »um es in bezug auf die Theologie zu formulieren, in einer besonderen Allianz mit der Fundamentaltheologie«[68], kann in diesem Zusammenhang als Anweisung gelten, den Denkansatz der politischen Theologie noch einmal aufzunehmen und didaktisch durchzuarbeiten. Erwiesen sich dabei die Kategorien Erinnerung, Leiden und Erlösung an jener Welterfahrung gebildet, die einer theologischen Selbstvergewisserung heute unabdingbar vorgegeben ist, so zeigte sich zugleich, daß politische Theologie das Verhältnis von Gesellschaft und Religion, wo sie es im Sinne einer »zweiten Reflexion« begreift, allemal kritisch definiert. Der von Karl Marx formulierten Kritik der Religion mit dem Ziel, die imaginären Blumen eines falschen Weltbewußtseins zu zerbrechen, damit der Mensch nach seiner religiösen Selbstbefreiung »denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch«[69], antwortet politische Theologie in Form der Antithese: Der Kritik der Religion im Namen der Gesellschaft entspricht hier die Kritik der Gesellschaft im Namen der Religion. Solche Kritik erweist sich bei allem Weltbezug theologischen Denkens als »Krisis der Welt«[70], sie geschieht in der Weise der »Verfremdung« und nicht in Gestalt der Bestätigung »gegenüber dem vorhandenen Bewußtsein.«[71] Einer didaktischen Logik, die sich dem Verhältnis von Frage und Anwort zuwendet, ist es von hier aus untersagt, das Glaubenswissen in jener dogmatischen Zeitlosigkeit zu buchstabieren, die dort entsteht, wo sich das theolo-

gische Denken seiner Inhalte ausschließlich über die Tradition vergewissert. Denn solcher Tradition unter den gegenwärtigen Bedingungen Geltung zu verschaffen, heißt für politische Theologie, sie in jenen Zeitbezug zu stellen, in dem sie heute ihre Glaubwürdigkeit allererst nachzuweisen hat.

Der damit gestellte Anspruch an die Sprachform theologischer Aussagen kann nur darin bestehen, einerseits heutiges Zeitverständnis zu treffen, andererseits den »Protestcharakter der Religion«[72] zu einem durchgängigen Strukturelement religiöser Rede zu machen. Sie unterscheidet sich damit von einer Verkündigungssprache, die didaktisch folgenlos bleibt, »weil sie auf Fragen antwortet, die keiner stellt, und in Zungen redet, wo sie fragen müßte«[73], widersteht aber ebensosehr der Versuchung, Zeitgemäßheit mit Gleichzeitigkeit zu verwechseln. Wo die Glaubensantwort zur Sprache kommt, dient sie nicht einfach der Bestätigung der Frage, sondern erweist sich immer auch als Rückfrage und behält so ihre Widerständigkeit gegenüber fraglosen Selbstverständlichkeiten von Tradition und Gegenwart. Gegen den Versuch, Religion in jene Ungegenständlichkeit und Sprachlosigkeit zu führen, die sie von vornherein unangreifbar macht, hält politische Theologie daran fest, daß die Glaubenssprache Erfahrungsinhalte der Gegenwart aufnimmt und deutet, indessen eine »fremde, eine anstößige Rede«[74] bleibt. Die daraus folgende didaktische Erschließungsform eines Glaubensbuches ist demnach dialektischer Natur — sie setzt die Fragen mit den Antworten in Beziehung, aber sie bringt Frage und Antwort nicht zur Deckung. Unter dieser Voraussetzung bedeutet der Begriff ›Katechismus‹ nicht — wie in der Vergangenheit — die Einweisung in ein dogmatisches System, dessen theologische Logik darin besteht, die Glaubenssätze als »Mitteilung verborgener Wahrheiten durch Gott«[75] zu verstehen und die Aussagen der Tradition in der Form feststehender Antworten vorzulegen. Ebenso indessen widersteht eine Katechismusdidaktik jener religionspädagogischen Berührungsangst mit der Theologie, die dort entsteht, wo der Schüler, die Gesellschaft oder die Wirklichkeit zur kategorischen Norm dogmatischer Wahrheit werden. Wer die Entwicklung der Religionspädagogik in der jüngsten Vergangenheit unvoreingenommen betrachtet, stellt eine eindeutige Richtung fest: Im Verfolg einer geliehenen Sprache wurden (1) theologische Methodenfragen in eine curriculare Terminologie verflüssigt, deren Begriffe mit Anspruch auf Zustimmung in den eigenen Bereich eingearbeitet wurden, (2) die Inhalte der Tradition in gleitende Situationsvorgaben so weit überführt, daß ihr kritisches Potential zugunsten ihrer Angepaßtheit bis zur Gestaltlosigkeit verblaßte, (3) die Argumentationsformen daran gebildet, daß die Lösung der Probleme auf dem Weg pädagogischer Anleihen gelinge, weshalb — das war die Folge — die Theologie allenfalls in Form einer Schwundfigur auftrat, deren Aussagen das noch überhöhten, was ohnehin schon galt. So entging die in Glaubenssätzen aufbewahrte Erinnerung nur selten der Gefahr, ihre Antworten nach Art der vorgelegten Fragen zu geben, nicht aber selbst Fragen aufzuwerfen, deren Antwort weder aus der Gesellschaft noch aus der Wirk-

lichkeit ableitbar sind. Dies setzt voraus, die Theologie neu zum Thema des religionspädagogischen Nachdenkens zu machen und die Inhalte des Katechismus in der Weise auszulegen, daß sie eine Wahrheit erschließen, die qualitativ anders ist als jener »Teil der Lebensgeschichte, der uns von außen her durch Begegnung widerfährt.«[76]

4.2.2 Zur Gestalt eines Katechismus

»Die Antwort auf die Frage nach den wichtigsten Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus hängt aufs engste mit der Absicht zusammen, die man mit einem Katechismus verfolgt.«[77] Die Gültigkeit dieser Behauptung betrifft nicht nur einen kommenden Katechismus, sondern läßt sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein nachweisen. Wie die Beispiele von 1955 und 1969 zeigten, stand die Struktur in einer unmittelbaren Beziehung zur didaktischen Zielsetzung der Katechismen, die in der Funktionsbeschreibung »Lehrbuch«[78] (1955) bzw. »Arbeitsbuch«[79] (1969) zum Ausdruck kam. Gleichwohl wäre es ein Mißverständnis, die Gestalt eines Katechismus nur als Funktion seiner pädagogischen Absicht zu verstehen und sie nicht zugleich aus jenem ursprünglichen Zusammenhang von Theologie und Didaktik zu klären, dem diese Arbeit unter verschiedenen Fragestellungen nachgegangen ist. Ausgangspunkt zur Beantwortung der Frage nach Form und Funktion eines Glaubensbuches ist deshalb noch einmal jene theologische Logik, wie sie anhand der Transzendentaltheologie Karl Rahners bzw. der politischen Theologie von Johann Baptist Metz sichtbar wurde. Was Rahner betrifft, so bedeutete die Ausarbeitung der anthropologisch gewendeten Dogmatik jene Kehre zum Menschen, die darin bestand, den anthropologischen Ort theologischer Aussagen wahrzunehmen und aus einem solchen Bezug heraus die Glaubensinhalte zu verdeutlichen. Die damit verbundene Einführung des Subjekts in die Dogmatik besagt nach den Worten von J. B. Metz, den Menschen »in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik (zu) erheben; heißt Lehre ins Leben wenden und Leben in die Lehre wenden; heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen . . .«[80] Ist damit die Eigenart von Rahners Theologie aus ihrem biographischen Kontext gedeutet, so kann eine solche Kennzeichnung zugleich als didaktische Anleitung für die Gestalt eines neuen Katechismus gelten. In dieser Hinsicht erweist sich der Zusammenhang von Lehre und Leben als grundlegend dafür, die Ordnung und Darstellung der Botschaft am Begriff der religiösen Lebensgeschichte zu entwickeln. Dementsprechend ist der Glaube nicht der Besitz gelernter bzw. angelernter Sätze, sondern zunächst jene »Gesamtdeutung des menschlichen Daseins«[81], zu der sich der Mensch im Durchgang seiner eigenen Erfahrungsgeschichte bekennt. Die Glaubensfrage unter heutigen Bedingungen zu stellen, heißt dann, in einer durch Angebot und Nachfrage geregelten und auf Leistung berechneten Welt der Frage nachzugehen, ob der Mensch in der Arbeit wirklich den

»Spiegel« findet, »der ihm praktisch zeigt, wer er ist«[82], wie der Marxismus behauptet; heißt danach zu fragen, ob man dort weitermachen muß, wo man steht, oder ob es eine Umkehr gibt — nicht im Sinne eines Zurück, sondern im Sinne eines Ausbruchs aus den Zwängen von Selbstverständlichkeit und Gewohnheit.

Glaube am Leben zu entwickeln und an diesem Prinzip die didaktische Struktur des Katechismus zu bilden, wäre schon im Ursprung mißverstanden, wenn dabei die Erfahrungen des einzelnen nicht aus seinen gesellschaftlichen Beziehungen heraus geklärt würden. Denn die Welt als Ort der Selbsterfahrung zu verstehen, heißt immer auch, sie als gesellschaftliche Welt zu begreifen und die Subjektgeschichte des einzelnen aus diesem Zusammenhang heraus zu lesen. Der Hinweis, politischer Theologie gehe es darum, »die fundamentale und nicht erst nachträgliche Welt- und Gesellschaftsbezogenheit allen theologischen Denkens und Sprechens aufzudecken«[83], macht diesen Bezug deutlich und bedeutet für die Gestalt eines Katechismus, die Aussagen des Glaubens an jenen Vorstellungen, Gewohnheiten und Bewußtseinsformen zu klären und fragwürdig zu machen, die die Gesellschaft voraussetzt und als selbstverständlich erklärt. Gegenüber der Tradition ist damit jene Art von Religionsbuch vermieden, das die Inhalte der Überlieferung summarisch aufreiht und das dogmatische Wissen an einem theologischen Ordnungsgedanken abbildet. Suchte schon Heinrich Stieglitz eine solche Logik aufzubrechen und von der Frage »Quid ad vitam christianam?«[84] die Zahl der Katechismusfragen zu begrenzen, so bedarf dieser Gedanke unter den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen einer Weiterführung und Vertiefung. Er bedeutet didaktisch die Abkehr von der Vorstellung, den Katechismus als Lehrbuch zu betrachten, »dessen Inhalt quantitativ vollständig ist und qualitativ die Lehre der Kirche wiedergibt«[85], und verbietet es, aus einer solchen Absicht heraus die Gestalt eines Glaubensbuches zu entwerfen; theologisch wirft der Gedanke die Frage nach dem gesellschaftlichen Ort auf, an dem der einzelne seine Existenz erlebt und folglich auch seinen Glauben vollzieht.

Ein Glaubensbuch, das diesen Grundgedanken aufnimmt, hat heute nach den »gesellschaftlichen Grund- und Gegenerfahrungen«[86] zu fragen, vor denen sich der Glaube auszulegen hat und von denen er in seiner zeugnishaften Selbstdarstellung betroffen ist. Für die Gestalt eines Katechismus besagt dies, die Aussagen der Überlieferung an jenen Konflikten und Lebensfeldern zu verdeutlichen, die zur Erfahrungssituation der Gegenwart hinzugehören und die gesellschaftliche Lebenswelt bestimmen. Demzufolge geht es in einem Katechismus einerseits darum, dem Schüler ein Erinnerungswissen zu erschließen, andererseits ihm eine »Vision der Welt und Modelle des Lebens«[87] zu vermitteln. In dieser Absicht beruft sich das Glaubensdenken auf Jesus von Nazareth und erinnert jene Lebensgeschichte vor Gott, die dem Menschen hier begegnet:

Wir bekennen unseren Glauben in Form der Hoffnung auf Jesus Christus. In ihm finden wir den Entwurf eines Lebens, das nicht durch Erfolge auffiel, sondern durch seine Nachfolge, das nicht um sich selbst kreiste, sondern offen blieb: offen für die Versager und Vergessenen, die die Gesellschaft oft mit einem Tabu belegt, indem sie nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage ihren Bedarf deckt; offen für jene anonymen Schicksale, die nicht öffentlich in Erscheinung treten, es sei denn als Zahlen in einer Statistik; offen für die Frage nach Gott, die uns nicht selten unter Hinweis auf einen vermeintlichen Realismus ausgeredet wird. Von dieser Offenheit heute zu sprechen, nötigt zu der Frage, ob wir fähig sind, uns in einer durch Haben und Brauchen, Benötigen und Besitzen geprägten Alltagswelt von einer Maßgeblichkeit treffen zu lassen, aus der heraus wir leben können, weil sie nicht die Wiederholung dessen ist, was wir in Form der Gewohnheit und der Alltäglichkeit erfahren.

Für alle diejenigen, die mit gelernten Antworten leben oder nur solche Fragen zulassen, deren Lösung man nachschlagen kann, wird die Lebensgeschichte vor Gott, die uns in Jesus begegnet, immer dunkel und auf Dauer ohne Bedeutung bleiben. Dabei waren es am Anfang Randfiguren, die ihn erkannten, zum Ärgernis für diejenigen, die seinen Namen in religiösen Büchern suchten — und nicht fanden. Von ihnen aber wird gesagt, daß sie auf einem anderen Wege umkehrten, was zugleich eine Änderung ihrer Lebensvorstellung bedeutete. In diesem Sinne ist der Name Jesus bis heute mit jener Umkehr verbunden, die eine Befreiung aus den auferlegten Zwängen und festgelegten Lebenswegen ermöglicht: Die Befreiung aus dem Zwang, den Zweck des Lebens durch Leistung und Aufstieg rechtfertigen zu müssen; aus dem Zwang, mit der eigenen Schuld zu leben, weil niemand da ist, der tröstet und vergibt; von der Vorstellung, auf der Suche nach Wahrheit dauernd auf uns selbst zu stoßen und in jenem absurden Zustand zu leben, den Sisyphos als sein Schicksal erlebte: »Ein Blinder, der sehen möchte und weiß, daß die Nacht kein Ende hat« (Camus). Gegenüber einer solchen Verweigerung von Sinn, die den Menschen dazu verurteilt, grundsätzlich trostlos zu leben, wird in der Lebensgeschichte Jesu eine Erfahrung sichtbar, die auch heute gültig ist: Die Erfahrung von Identität in Gott. Von ihr zu sprechen, heißt jene Entfremdungen aufzuheben, die dazu führen, daß immer mehr Menschen an sich selbst scheitern, an ihren Lebensängsten verzweifeln. Die Erfahrung austauschbar und ersetzbar zu sein, austauschbar auf Dauer, ersetzbar durch jeden. Die Erfahrung, in einer Welt zu leben, in der man Sehnsüchte kalkuliert, Sucht verkauft. Die Erfahrung, in den Beziehungslosigkeiten einer Welt zu existieren, in der die Datentechnik die Anonymität des einzelnen zum Gesetz erhebt. Es ist der Teil eines hingenommenen Sterbens, das im biologischen Tod unausweichlich wird. Das Absterben in durchorganisierter Routine, in der Erfüllung von Pflichten, in der Bewältigung der Aufgaben auf dem Wege der Absicherungen. Es ist das Leben im Außenzustand, in den Zwischenräumen, nach dem Gesetz von Bilanzen.

Ich möchte frei sein, ich möchte lieben können, ich habe Hoffnungen. Von solcher Hoffnung zu sprechen, ist heute in jeder Hinsicht verdächtig. Sie sperrt sich gegen das Durchrechnen in einer Zeit, die die Leistungsfähigen und Erfolgreichen zu Symbolfiguren ihres Menschenbildes macht, sie ist nicht kontrollierbar, nicht berechenbar, kein Thema von Schlagzeilen: Deutsche Mark, Finanzierungslücken, Börse. Sie ist Hoffnung, die sich nicht herstellen läßt, entgegengenommene Wahrheit, kein Produkt des Marktes. Wer will mir verbieten, nach einem solchen Identitätspunkt außerhalb meiner selbst zu suchen? Es ist eine Identität, die sich äußert im Protest, nur noch in Ableitungen zu leben, die gelingt als Erlösung, den eigenen Tod anzunehmen in einer Gesellschaft, die den Gedanken an Alter und Tod durch den Kreislauf eines ewigen Kultes der Jugend ersetzt. Doch die Botschaft von der Identität in Gott ist nicht nur Zuspruch, sie bedeutet zugleich einen Anspruch an unser Handeln. Sie kritisiert unsere Menschlichkeit gegenüber Auserwählten, unsere Hilflosigkeit gegenüber einem Geschädigten, unsere Unfähigkeit, aus dem Regelkreis von Gewalt und Gegengewalt, Schuld und Vergeltung auszubrechen und aus der Wahrheit zu handeln, daß der Gegenbegriff zu unseren selbsterstellten Feindbildern nach dem Testament unseres Glaubens Liebe heißt.

Die Lebensgeschichte vor Gott fiele ins Leere ohne die Erinnerung daran, daß Gott in Jesus Mensch wurde und sich in das Schicksal der Welt entäußerte. Dieser Kernsatz des Glaubens verbietet es, den Begriff der Mitmenschlichkeit zum Ersatzwort für Christentum zu machen, obwohl eine solche Form der Betrachtung heute weit verbreitet ist. Aber Eingängigkeit ist nicht das Maß der Wahrheit. Im übrigen würde uns diese Mitmenschlichkeit in den entscheidenden Situationen des Lebens allein lassen, denn erst, wenn Gott ganz Mensch wurde, haben wir Grund zu hoffen, daß die Wege und Irrwege des Lebens nicht in Gottverlassenheit enden, daß wir in unseren Niederlagen, unseren Ausbruchversuchen auf Zeit, in den Erfahrungen von Scheitern und Ohnmacht ohne Trost blieben »wie andere, die keine Hoffnung haben« (1 Thess 4,13). Im Glauben daran sprechen wir von jener Versöhnung Gottes mit dem Menschen, von der wir den Freispruch von Schuld erhoffen. Schuld durch Schweigen im Namen der Mehrheit, durch Anpassung aus Angst aufzufallen, durch den Versuch, unter Berufung auf andere uns dort zu entlasten, wo Elend und Ungerechtigkeit Schritt halten mit unserer Gleichgültigkeit. Wer nach dem Muster von Erfolgsbilanzen denkt, wird die Erkenntnis eigener Fehlleistungen nur als Verlust seines Selbstbewußtseins verstehen und die Erfahrung eigenen Versagens auf gesellschaftliche Ursachen zurückführen. Die Vergebung der Schuld durch Gott befreit von solcher Verdrängung, denn sie erinnert die Freiheit gegenüber Verhältnissen und Rollen, sie spricht von der Chance, ohne Vorleistungen und Zeitdruck neu anfangen zu können, ohne Masken auszukommen, mit denen wir leben, um nicht erkannt zu werden. Auf der Suche nach einer solchen Möglichkeit leben wir in der Nachfolge dessen, der für alle lebte. Als ihm der Prozeß gemacht wurde, konnte der Richter keine Schuld finden. Die Zeugen verstrickten sich in Widersprüche

und verlangten ein Urteil. Es erging, da die Zeit drängte, ohne Prüfung und Aufschub, nicht anders als heute, wenn wir selber über andere richten. Als Grund der Verurteilung wurde Gotteslästerung genannt. Sie hatte darin bestanden, daß Jesus Gott nichts schuldig geblieben war, daß er ihn an gesellschaftlichen Orten vertreten hatte, was nicht üblich war.

Wie die Schrift sagt, ist er seiner Passion nicht ausgewichen, sondern hat sie als der ausgelieferte Mensch vor Gott angenommen. Wer diese Leidensgeschichte im Zuge seiner Aufgeklärtheit für vergangen hält, sei an die verschiedenen Eisernen Vorhänge dieser Welt erinnert, an die endlose Zahl Gerichteter und Hingerichteter, an das Schicksal der Kinder in den geographischen und politischen Niemandsländern der Erde. Von diesem Tod in der Gegenwart zu sprechen, führt zu der Frage, ob wir uns mit den Bildern und Abziehbildern, die die Gesellschaft anbietet, angesichts solcher Erfahrungen zufrieden geben, zwingt dazu, mit dem Kreuz Jesu, das für Gescheiterte vor den Toren der Stadt aufgerichtet wurde, auf die verschiedenen Kreuze der Welt hinzuweisen: Die Erfahrung verweigerter Freiheit gegenüber Minderheiten und Abhängigen, die abgebrochenen Lebensgeschichten der Ungeborenen, denen die Gesellschaft das gleiche Recht auf Leben vorenthält, die gescheiterten Wege der Lebenden, von denen immer mehr Hoffnung nur noch in Betäubung finden. Ecce homo.

Diese Passion im Glauben zu erinnern bedeutet, unser Leben wie unser Sterben vom Leben und Sterben Jesu aus anzunehmen in der Überzeugung, daß sich in ihm der Mensch an Gott entäußerte und umgekehrt, daß sich in diesem Menschen Gott selbst geäußert hat als sein ewiges Wort. Aus diesem Grund ist die Leidensgeschichte untrennbar mit unserer eigenen Lebensgeschichte verbunden: Die Geschichte der Hinrichtung, der Auslieferung an falsche Zeugen, der Verfügung von Menschen über Menschen, die letzte Wegstrecke der Nachfolge, im Scheitern gelingende Übergabe an Gott. Weil und insofern sich in diesem Sterben Gott selbst ausgesagt, uns unwiderruflich zugesagt hat, weil die Geschichte Gottes mit dem Menschen und unsere eigene Lebensgeschichte vor Gott sich in Jesus Christus treffen, ist uns in ihm endgültiges Heil verheißen. In dem, was wir Auferstehung nennen, bekennen wir, daß sein Leben nicht am Kreuz gescheitert ist, daß es nicht einer Utopie zum Opfer fiel, sondern sich in und durch Gott vollendete. In solcher Gewißheit zu leben, heißt deshalb Hoffnung haben, denn: Dieser Sinn hat sich über den Tod hinaus als Wahrheit erwiesen.

Anmerkungen zu 0.

[1] F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, in: Werke, II, hrsg. v. K. Schlechta, München ^{5}1966, 205. Vgl. dazu: M. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in : Holzwege, Frankfurt/M. ^{3}1957, 193-247; G. Rohrmoser, Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche, in: IDZ 1 (1968), 130-145; E. Biser, ›Gott ist tot‹. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962; ders., Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik, München 1962; ders., Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: PhJ 78 (1971), 34-65, 295-305; W. Pannenberg, Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, in: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ^{2}1971, 347-360. Umfassend in bezug auf die Gottesfrage: H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München-Zürich 1978, 383-459.

[2] Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ^{6}1968, 18f.

[3] K. Rahner, Meditation über das Wort »Gott«, in: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg-Basel-Wien 1968, 13.

[4] R. Sauer, Die Herausforderung des Atheismus, München 1970, 7.

[5] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 119.

[6] P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/M. 1975, 70.

[7] Vgl. zum ganzen die ausführliche Studie von A. Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte, Mainz 1974. Vgl. zur Bedeutung der Sprachmetapher vom »garstig breiten Graben« die Ausführungen, ebd. 91f., 115 Anm. 90. Ebenso knappe wie aufschlußreiche Hinweise zu Lessing gibt H. Thielicke, Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. I. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit, Tübingen 1968, 29f.

[8] G. Rohrmoser, Aufklärung und Offenbarungsglaube, in: Emanzipation und Freiheit, München 1970, 31.

[9] H. Thielicke, Der evangelische Glaube I, 29.

[10] A. Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung, 90.

[11] J. W. Goethe, Faust (= Hamburger Ausgabe III). Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen v. E. Trunz, Hamburg ^{8}1967, 31.

[12] Röm 10, 17.

[13] J. Paul, Siebenkäs, München 1969, dort: »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei«, 319-326.

[14] Ebd., 319.

[15] F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, 127. Vgl. zur Sprachsymbolik der Erzählung E. Biser, ›Gott ist tot‹, 40ff.

[16] Ebd., 206.

[17] Ebd.

[18] K. Löwith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967, 164.

[19] Ebd.

Anmerkungen zu 1.

[1] Vgl. diesbezügliche Hinweise bei G. Miller/J. Quadflieg, Fast ein Arbeitsbuch, in: H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«, Freiburg-Basel-Wien 1969, 80; G. Miller, Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, in: F. Schreibmayr (Hrsg.), Christlicher Glaube in unserer Zeit. Neuer Katechismus — neue Möglichkeiten, Donauwörth 1970, 128. Vgl. im gleichen Band J. Quadflieg, Der neue Katechismus als Hilfe für einen neuen Katechismusunterricht, 148: »Sicher ist, daß die Zeit so gearteter Schulkatechismen bald endgültig vorbei sein dürfte.« — Ähnlich die Äußerung von W. Haerten zu den Vertretern der Fachkommission, die sich mit der Neufassung des Katechismus von 1955 beschäftigte: »Meine Damen und Herren, die Zeit der Katechismen in der Schule ist endgültig vorbei!«, zit. bei G. Miller/J. Quadflieg, Der neue Katechismusunterricht. Schulpraktischer Kommentar zum Arbeitsbuch ›glauben — leben — handeln‹, München [3]1969, 12.

[2] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf [3]1970 ([1]1968), 345-353; ders., Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche, Düsseldorf 1971, 63-65, 104f.

[3] A. Exeler, Inhalte des Religionsunterrichts, in: HRP II, 95. Ähnlich heißt es in den von J. Dreißen hrsg. Grundlinien heutiger Katechese, München 1967, der Katechismus habe als Lehrbuch »einstweilen ausgedient« (8).

[4] Vgl. zum Überblick : W. Sturm, Religionsunterricht gestern — heute — morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Stuttgart 1971; H. Grosch, Religionspädagogik am Scheideweg. Der Religionsunterricht zwischen Humanwissenschaften und Theologie, Gütersloh 1974; E. Kreis, Religionspädagogische Entwürfe der Nachkriegszeit, in: informationen zum religions-unterricht, H. 3+4 (1970), 14-17; G. Otto, Art. Religionsunterricht, in: ders. (Hrsg.), Praktisch theologisches Handbuch, Hamburg [2]1975, 506-525. Vgl. für die Zeit vor-curricularer Didaktik W. Langer, Kerygma und Katechese. Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts, München 1966; B. Dreher, Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theologisch-kerygmatische Gegenüberstellung, Freiburg-Basel-Wien 1963, Kap. 2: Die Erneuerung der Bibelkatechese im evangelischen und katholischen Religionsunterricht seit 1930, 82-166.

[5] Vgl. exemplarisch die Skizze von H. v. Hentig, Allgemeine Lernziele der Gesamtschule, in: Deutscher Bildungsrat. Gutachten und Studien der Bildungskommission, Bd. 12, Stuttgart 1969, 13-43.

[6] S. B. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des Curriculum, Neuwied [2]1969, 45.

[7] Th. Wilhelm, Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasium im Zeitalter der Wissenschaften, Stuttgart 1967, 309.

[8] J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München-Freiburg 1973, 7 (Vorwort).

[9] W. Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 102. E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 14, nennt »Erlösung«, »Rechtfertigung«, »Auferstehung« und »Versöhnung«. In diesem Sinne hatte schon D. Bonhoeffer in seinen biographischen Aufzeichnungen den Verständnisschwund christlicher Fundamentalbegriffe wie Erlösung, Kreuz, Auferstehung beschrieben und als Verlust des »religiösen Apriori« (Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E. Bethge, Hamburg [8]1970, 132) gedeutet. Schärfer noch hatte A. Delp den Zeit-

befund in dem Satz zusammengefaßt, der moderne Mensch sei in seiner geschichtlichen Verfassung »Gottes unfähig« geworden, da bestimmte menschliche Organe ihre normale Funktion nicht mehr erfüllten und es dem Menschen nicht mehr erlaubten, »er selbst zu sein« (Im Angesicht des Todes, Frankfurt/M. ⁹1965, 131). J. A. Jungmann seinerseits sprach von weitverbreiteter Unkenntnis über »grundlegende Lehrstücke wie Erlösung, Gnade, Meßopfer« (Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936, 9).

[10] Vgl. dazu K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX (zit. Schriften), 11-33; Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften, in: Schriften X, 89-103; Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften, ebd. 104-112; Glaubensbegründung heute, in: Schriften XII, 17-40; Art. Theologie, in: SM IV, 860-874.

[11] Ders., Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: Schriften VIII, 87.

[12] A. Exeler, Religionsunterricht als Deutung des Daseins, in: Kat Bl 95 (1970), 705-706.

[13] Vgl. H. Küng, 20 Thesen zum Christsein, München ²1975; ders., Christ sein, München ²1974; K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien ⁵1976 (zit. Grundkurs); F. Krenzer, Morgen wird man wieder glauben. Eine katholische Glaubensinformation, Limburg 1972; J. Feiner/L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg-Basel-Wien ⁷1973; F. Hengsbach, Was gilt? Kurze Darlegungen des katholischen Glaubens, Sankt Augustin 1974; B. Maurer, Einführung in die Theologie. Ortsbestimmung des Glaubens, Göttingen 1976; W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg ²1974; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁶1968; W. Sandfuchs (Hrsg.), Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Würzburg ²1975; H. Thielicke, Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen, Stuttgart 1965; A. Winkelhofer, Ich glaube. Die Botschaft des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Regensburg 1968; F. Böbel, Grundfragen des Glaubens. Eine Glaubenslehre in Einzellektionen, München 1969.

[14] Auf die Notwendigkeit solcher Verkündigungsformeln wurde zuerst von K. Rahner hingewiesen. Vgl. die Erstveröffentlichung »Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für ›Ungläubige‹. Ein Versuch«, in: GuL 38 (1965), 374-379 (in erweiterter Fassung unter dem Titel »Die Forderung nach einer ›Kurzformel‹ des christlichen Glaubens«, in: Schriften VIII, 153-164). Der Ansatz Rahners wurde im religionspädagogischen Bereich von R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, 2 Bde., Würzburg 1971 aufgenommen. Beispiele solcher Bekenntnisformeln in: Kurzformel des Glaubens II; ders., Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Würzburg ³1971, 66ff. Vgl. zu den verschiedenen Kurzformeltheorien L. Karrer, Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens, Mainz 1978, 25-38.

[15] Vgl. Kat Bl 101 (1976) mit den Beiträgen von: A. Exeler, Unterwegs zu einem Glaubensbuch für junge Erwachsene, 697-704; K. Baumgartner, Das Religionsbuch von Canisius bis zur Gegenwart. Ein historischer Rückblick über katechetische Probleme, 705-716; P. Eicher, Gott-Sagen. Von der negativen Theologie zur Hermeneutik der Erzählung, 717-731; N. Scholl, Erhöhung als Entfremdung. Religionspädagogisch-pastorale Konsequenzen einer statischen Theologie, 740-749; G. Langemeyer, Das Sprechen von Sünde und Gnade in einem künftigen Katechismus, 749-751; J. Blank, Was ich gegen einen Katechismus habe, 755-757; G. Miller, Ein neuer

Katechismus? — Gehört — gelesen — zusammengeschrieben —, 757-760; Arbeitsgruppe des D.I.P. Münster, Diskussionsbeitrag zum Katechismusproblem, 761-764; G. Miller, Bericht über eine Diskussion: Brauchen wir einen neuen Katechismus?, 764-767. Vorausgehende Hinweise in dieser Richtung fanden sich unter dem Titel »Dringliche religionspädagogische Aufgaben der Gegenwart« in: Kat Bl 100 (1975), 182-187.

[16] G. Bitter/G. Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976.

[17] J.-P. Sartre, Die Wörter, Gütersloh o. J., 88-89.

[18] Vgl. Th. Filthaut, Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung. Eine historische und systematische Untersuchung, Freiburg 1958; M. Niggemeyer, Glaubenskatechese, Düsseldorf 1973; B. Truffer, Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart. Zur Geschichte der inneren Stoffgestaltung des Lehrstück-Katechismus, Freiburg-Basel-Wien 1962; H. Schauf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katchismen, Essen 1963.

[19] Vgl. F. Schreibmayr, Um das Verständnis des Leidens und Sterbens Jesu. Beiträge einer theologischen Besinnung zur Katechese, in: O. Knoch/F. Messerschmid/A. Zenner (Hrsg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens, Frankfurt/M. 1973, 187-211; Th. Filthaut, Die Lehre vom Heiligen Geist in der katechetischen Unterweisung. Ein Vergleich zwischen dem Katechismus von J. B. Hirscher und dem neuen deutschen Katechismus, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 136 (1956), 462-478; M. Ramsauer, Die Kirche in den Katechismen, in: ZKTh 73 (1951), 129-169, 313-346; W. Croce, Die Lehre von der Kirche in den Katechismen des deutschen Sprachraumes, in: G. Hansemann (Hrsg.), Katechese nach dem Konzil, Graz 1967, 47-64; K. Fröhlich, Vom Einheitskatechismus zum neuen Katechismus. Katechesen zu den wichtigsten Themen der Gottes- und Christuslehre, in: Kat Bl 71 (1946), 13-16, 41-45, 82-86, 151-154; F. Schreibmayr, Bibel und Katechismus, ebd. 73-81; A. Burkart, Gedanken zur Katechismusillustration, in: Kat Bl 74 (1949), 346-352; F. Schreibmayr, Ist das »Reich Gottes« oder Christus der Mittelpunkt des neuen Katechismusentwurfs?, in: Kat Bl 78 (1953), 444-445; A. Heller, Der Neue Katechismus und die Bibel, in: Kat Bl 80 (1955), 356-359; G. Biemer, Zum Problem der Glaubenszustimmung in der religiösen Unterweisung, in: J. Ratzinger/J. Neumann (Hrsg.), Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967, München-Freiburg 1967, 688-702. Zum Verhältnis des Katechismus von 1955 zum Holländischen Katechismus vgl. H. Gahlen/P. Schladoth, Arbeitsbuch zum Katechismus, Düsseldorf 1972.

[20] Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 164-184; E. Meueler, Katechismus und Curriculum, Düsseldorf 1972, 113ff.; 122ff.

[21] O. Betz, Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung, Würzburg 1965; A. Schilson, Perspektiven gegenwärtiger Christologie. Ein Situationsbericht, in: Kat Bl 101 (1976), 353-362; ders., Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie. Gestalten — Probleme — Perspektiven, ebd. 504-513; A. Exeler, Unterricht über Jesus von Nazaret, in: Lebendige Seelsorge 28 (1977), 101-108; J. Beck, »Gewissen« in katholischen Religionsbüchern. Zur geschichtlichen Entwicklung und einige Beobachtungen zu »Zielfelder ru 7/8«, in: Kat Bl 104 (1979), 656-661; G. Bitter, Glück — Sinn — Heil. Desiderate an eine künftige Didaktik des christlichen Erlösungsglaubens, in: G. Stachel u.a. (Hrsg.), Inhalte religiösen Lernens. Referate und Protokolle des Kongresses der »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten«, Zürich-Einsiedeln-Köln 1977, 186-190; W. Kasper, Die Verwirklichung

der Kirche in Ehe und Familie, in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 330-354; H. Haag, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, Stuttgart ⁴1968.

[22] A. Barth, Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands, 3 Bde., Stuttgart 1955-57; F. Schreibmayr/K. Tilmann (Hrsg.), Handbuch zum Katholischen Katechismus, 3 Bde., Freiburg 1955-62; R. Peil, Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus, Düsseldorf 1956. Vgl. ergänzend ders., Katechetik. Praktische Einführung in die katechetische Glaubensverkündigung, Düsseldorf 1955, 147-158; A. Barth, Beispielbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands, Stuttgart 1961; G. Weber, Religionsunterricht als Verkündigung. Ein Handbuch des katholischen Religionsunterrichts, Braunschweig ²1964, 144-150 (zit. Verkündigung); K. Tilmann, Der Gebrauch des neuen Katechismus im Unterricht, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, Freiburg 1955, 25-44 (zit. Einführung).

[23] A. Exeler, Inhalte des Religionsunterrichts, a.a.O., 90-118; E. Paul, Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik, in: G. Stachel/W.G. Esser (Hrsg.), Was ist Religionspädagogik? Zürich-Einsiedeln-Köln 1971, 9-31; W. G. Esser, Religionsunterricht. Positionenanalyse. Grundlegung. Grundrißentwurf, Düsseldorf 1973, 20-31; V. Schurr, Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, III, Freiburg-Basel-Wien 1970, 371-435.

[24] Zu Recht weist E. Meueler (Anm. 20) darauf hin, daß seine Analyse des Katechismus von 1955 sowie des Arbeitsbuches von 1969 durch andere Frageansätze zu ergänzen ist. Wenn dies hier unter theologischen Gesichtspunkten geschieht, werden damit Berechtigung und Notwendigkeit einer profandidaktischen Analyse nicht bestritten. Die Grenze eines solchen Verfahrens liegt jedoch dort, wo curriculare Kategorien nicht mehr als eine »heuristische Funktion« (E. Meueler, a.a.O., 17) gebraucht werden, sondern ihre erkenntnisleitende Absicht an ein normatives Vorverständnis abgeben. Vgl. in diesem Zusammenhang die Kritik an der Katechismusbewertung von H. Halbfas durch K. Tilmann, Das schwierige Buch und die katechetische Entwicklung, in: G. Stachel (Hrsg.), Existentiale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbfas, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 199-225. Schwierig ist es mitunter auch, E. Meuelers Aussagen zu folgen (die einseitige Verwendung von Zitaten sei nur am Rande erwähnt), da eine kritische Auseinandersetzung zwischen curricularem Denken und dem katechetischen Selbstanspruch unterbleibt. Als Ersatz für eine historische bzw. theologiegeschichtliche Standortklärung des Katechismus werden dann Einsichten der Gegenwartsdidaktik geliefert, deren Eingängigkeit die Lösung der Probleme verspricht — allerdings nur dort, wo man mit der Eingängigkeit von Argumenten zugleich deren Voraussetzungen übernimmt.

[25] Auf den Zusammenhang von Offenbarungstheologie und Glaubensdidaktik hat mit Nachdruck P. Eicher hingewiesen. Vgl. ders., Offenbarung. Zur Präzisierung einer überstrapazierten Kategorie, in: Konturen heutiger Theologie, 108-134.

[26] Vgl. R. Wellek/A. Warren, Theory of Literature, dt.: Theorie der Literatur, Berlin 1968, 31-38.

[27] Exemplarisch dafür ist die Aufgabenzuweisung des Religionsunterrichts durch K. Wegenast als »Auslegung heutiger Wirklichkeit im Lichte christlicher Überlieferung und . . . Auslegung christlicher Überlieferung im Kontext heutiger Wirklichkeit« (Gehört der Religionsunterricht in die öffentliche Schule? Theologische und pädagogische Stimmen zu einem aktuellen Problem, in: W. G. Esser [Hrsg.], Zum Religionsunterricht morgen I. Perspektiven künftiger Religionspädagogik, München-Wup-

pertal 1970, 205; im Orig. gesperrt); in gleicher Weise äußert sich B. Maurer, Einführung in die Theologie, 276: »Religionspädagogik ist Eröffnung und Auslegung von Wirklichkeit im Licht des christlichen Glaubens . . . Das Kerygma ist auf die heutige Situation, die Situation auf das Kerygma zu beziehen.« Ähnlich, aber jeweils mit anderer Schwerpunktsetzung: W. G. Esser, Religionsunterricht = Traditionsunterricht? Daseinsunterricht in Korreiation, in: Zum Religionsunterricht morgen I, 212-253; P. Schladoth, Überlegungen zur didaktischen Struktur des Religionsunterrichts, in: Kat Bl 98 (1973), 477-491; K. Dessecker/G. Martin/K. Meyer zu Uptrup, Religionspädagogische Projektforschung, München 1970 (dort das mengentheoretische Modell, 40). K. Frör definiert die Aufgabenstellung der Religionspädagogik als »planmäßige Veranstaltung von Lehr- und Lernprozessen im Wirkungsbereich des biblischen Evangeliums und der gegenwärtigen Wirklichkeit« (Grundriß der Religionspädagogik. Im Umfeld der modernen Erziehungswissenschaft, Konstanz 1975, 11). Vgl. im übrigen den Synodenbeschluß »Der Religionsunterricht in der Schule«, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien ^{3}1976, 123-152.

[28] Stellvertretend für diese Entwicklung seien genannt: G. Stachel, Curriculum und Religionsunterricht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971; H. Heinemann/G. Stachel/S. Vierzig, Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts, Zürich-Einsiedeln-Köln ^{2}1971; E. J. Birkenbeil, Die »Lernziele« des Religionsunterrichtes auf dem Hintergrund der Curriculumforschung, in: P. Jansen (Hrsg.), Erfahrung und Glaube. Handreichung zu einem Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an Grundschulen, Zürich-Einsiedeln-Köln und Hannover 1971, 22-35; H. Halbfas, Aufklärung und Widerstand, Teil 1: Religionsunterricht und Schule, 11-161; K. E. Nipkow, Curriculumforschung und Religionsunterricht, in: Zum Religionsunterricht morgen I, 254-280; K. Wegenast, Gesellschaft — Kirche — Schüler — Schulreform. Zu oft vergessenen Aspekten der Religionspädagogik, in: Was ist Religionspädagogik?, 115-148; W. Langer, Die kirchliche Katechese unter der Herausforderung der Curriculumtheorie, in: G. Baudler (Hrsg.), Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, Düsseldorf 1973, 97-109; E. J. Birkenbeil, Die »kirchliche Katechese« nach der curricularen Wende des schulischen Religionsunterrichts, ebd. 110-123; G. Stachel, Der curriculare Ansatz religionspädagogischer Bemühungen, in: D. Zilleßen (Hrsg.), Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt/M. 1972, 72-78; ders., Theorie und Praxis des Curriculum, in: HRP II, 34-72 (Lit.).

[29] H. Jaschke, Grundfragen einer theologischen Didaktik, in: Kat Bl 98 (1973), 697.

[30] R. Sauer, Die fundamentaltheologische Dimension der Religionspädagogik, in: A. Stock (Hrsg.), Religionspädagogik als Wissenschaft. Gegenstandsbereich — Probleme — Methoden, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 59. Auf das Gesprächsdefizit zwischen Religionspädagogik und Theologie hatte schon früh H. v. Mallinckrodt aufmerksam gemacht, als er im Zuge der curricularen Wende vor einer »Überbewertung des Didaktischen« im Bereich der Religionspädagogik warnte und in diesem Zusammenhang von einem »mangelnden Verständnis gegenwärtiger Theologie« sprach (Religionsunterricht und Curriculum. Offener Brief an W. Langer, in: Kat Bl 98 [1973], 310).

Anmerkungen zu I. 1

[1] Vgl. Katechismus des hl. Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vater unser, Ave Maria und der zehn Gebote Gottes. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Portmann und X. Kunz, Luzern

1882. In ähnlicher Reihenfolge (Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis, Vater unser) hat Luther seinen Kleinen Katechismus aufgebaut und mit Anmerkungen versehen. Zu Vorstufen und Vorläufern dieses Katechismus vgl. J. Hofinger, Art. Katechismus, in: LThK² VI, 45-50 (Lit.); L. Lentner, Art. Katechismus, Katechismusgeschichte, in: Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe, II, Freiburg-Basel-Wien 1970, 399-401 (zit. Lex Päd²). Vgl. zur Frühgeschichte der Katechese neben den entsprechenden Lexikonartikeln F. Schreibmayr, Katechismus, Kerygma und Kirche. Um den theologischen Ort des Katechismus, in: Kat Bl 90 (1965), 549-556; J. A. Jungmann, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, Wien 1953, 1-38. Im Sinne einer Summe frühchristlicher Glaubenskatechese bezeichnet Jungmann das Apostolische Glaubensbekenntnis als »den ersten Katechismus« (74).

[2] M. Luther, Der große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel (= Calwer Luther-Ausgabe I), Gütersloh ²1977, 17.

[3] Ebd., 13.

[4] Canisius systematisiert gemäß Augustinus: Fides (Symbolum), Spes (Vater unser und Ave Maria), Caritas (Dekalog usw.) und fügt zwei weitere Teile über Sakramente und christliche Gerechtigkeit an. Vgl. G. Biemer, Verkündigung in der Geschichte der Kirche. Die hermeneutische Problematik christlicher Verkündigung, in: B. Dreher / N. Greinacher / F. Klostermann (Hrsg.), Handbuch der Verkündigung, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1970, 323. Vgl. zur Einzelanalyse K. Raab, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung, Freiburg 1934, 12-17.

[5] J. J. Rousseau, Emil oder über die Erziehung. Vollständige Ausgabe. In neuer deutscher Fassung besorgt von J. Esterhues, Paderborn ³1963, 289.

[6] Einzelbelege bei H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft, Düsseldorf 1970, 24ff.; A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 1966, 125ff.; F. X. Arnold, Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge, Freiburg 1948, 32-35; ders., Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen, Freiburg 1949, 65-104, 116ff.; J. Schmitt, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands, München 1935; K. Raab, Das Katechismusproblem, 36-42.

[7] »Know then thyself, presume not God to scan; / The proper study of Mankind is Man« (A. Pope, Essay on Man, ed. M. Mack, London 1964, 53).

[8] F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches, 93.

[9] Vgl. ausführlich F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 35-53; Grundsätzliches und Geschichtliches, 129ff.; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke, Freiburg 1956, 153-207; M. Niggemeyer, Glaubenskatechese, 60-72.

[10] J. B. Hirscher, Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt, Tübingen ²1832, 312 (Die Schreibweise wurde hier wie bei allen folgenden Zitaten geschichtlicher Quellen der heutigen angepaßt).

[11] A. Kolping, Fundamentaltheologie, Bd. 1. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, Münster 1967, 27.

[12] B. Welte, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1965, 401.

[13] M. T. Schoof, Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge — Wege — Strukturen, Freiburg-Basel-Wien 1969, 52.

[14] Vgl. B. Truffer, Das material-kerygmatische Anliegen, 33-42; M. Niggemeyer, Glaubenskatechese, 85-87. Vgl. zu Gestalt und Entwicklung des Katechismus von Deharbe und Linden bis zum Einheitskatechismus die ausführliche Darstellung bei W. Busch, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus. Grundlegende Studien zur Katechismusreform, Freiburg 1936, 1-100.

[15] Eine Neubearbeitung erschien unter dem Titel »Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft«, Innsbruck-Wien-München 1963 (zit. Glaubensverkündigung).

[16] F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Kat Bl 77 (1952), 55.

[17] Vgl. dazu den Überblick bei G. Fischer, Art. Katechetische Methoden, in: LThK² VI, 42-45; G. Biemer, Das Methodenproblem, in: HRP II, 287-308.

[18] G. Fischer, a. a. O., 42.

[19] Die religiöse Unterweisung durch die Eltern wurde durch eine vom Pfarrer erteilte Katechese über das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote und das Vater unser ergänzt. Als die weitere Entwicklung die Katechese in die Schule brachte, blieb der kirchliche Bezug der Glaubensunterweisung erhalten, war Katechese (in der Zeit vor der Aufklärung) Einweisung in den Lebensvollzug der Gemeinde. Vor diesem Hintergrund diente der Katechismusunterricht dazu, »die Kinder in den Dingen zu unterweisen, die zur Teilnahme am kirchlichen Leben vonnöten waren: Beichte, Gebete, Gottesdienstformen« (E. Ch. Helmreich, Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute, Hamburg-Düsseldorf 1966, 44-45); vgl. im übrigen den Überblick bei J. A. Jungmann, Katechetik, 19-25.

[20] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg ⁹1965, 29.

[21] K. Tilmann, Das Werden der neuen katechetischen Methode, missionarisch gesehen, in: J. Hofinger (Hrsg.), Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat, Freiburg-Basel-Wien 1961, 98.

[22] Vgl. G. Fischer, Art. Katechetische Methoden, 43. W. H. Meunier verficht noch zu Beginn dieses Jahrhunderts eine auf folgenden Schritten aufgebaute texterklärende Methode, wie sie in ähnlicher Weise für die didaskalische Predigt galt: »die Erklärung, die Begründung, die Widerlegung, die Anwendung auf das Leben und die Paränese« (Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht. Ein Beitrag zur heutigen Bewegung auf dem Gebiete der Katechetik, Köln 1905, 50). H. Stieglitz kritisiert die methodische Formlosigkeit solcher Katechese und entwickelt einen neuen Methodenansatz, der für die Reformbewegung strukturbildend ist: »Der strenge Analytiker läßt den Katechismustext lesen, zergliedert die Frage in ihre Begriffe, erklärt sie der Reihe nach und faßt am Schluß die Teile wieder zum Ganzen zusammen . . . Aber dieses analytische Lehrverfahren ist . . . ein grober psychologischer Fehler. Der menschliche Geist gelangt von der Anschauung zu Begriffen, aber nicht umgekehrt« (Reform der Katechese, in: Kat Bl 28 [1902], 9).

[23] So Th. Filthaut, Menschenbild und katechetische Methode, in: Katechetische Methoden heute, bearb. von J. Goldbrunner, München 1962, 10.

[24] Aufschlußreich dafür sind die Äußerungen F. X. Schöberls in den Katechetischen Blättern von 1888. Schöberl definiert zunächst den Katechismus entsprechend Canisius als »Summa doctrinae christianae«, der lehrbuchartig zusammenfasse, »was in Schrift und Tradition ausführlicher enthalten ist« (Eine neue Katechisiermethode, in: Kat Bl 14 [1888], 105). Diese in den Glaubensbüchern vermittelte Lehre ist für ihn identisch mit dem depositum fidei, wie es mit Anspruch auf religiösen Gehorsam von der Kirche vorgelegt wird. Sein Fazit: »Dem autoritativen Charakter dieses ›heiligen Buches‹ entspricht auch die autoritative Methode,

nach welcher der Katechismus behandelt werden muß . . . Die Kirche streitet nicht, demonstriert nicht, sondern stellt einfach zu glauben vor (proponit), was Gott geoffenbart hat« (106).

[25] E. Paul, Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik, 10.

[26] Vgl. zum methodischen Anliegen der Reformbewegung: J. Hofinger, Katechetische und liturgische Bewegung, in: Kat Bl 80 (1955), 309-314; J. Goldbrunner, Zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes, in: Kat Bl 82 (1957), 485-496; F. X. Eggersdorfer, Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland in einem halben Jahrhundert, in: Kat Bl 76 (1951), 10-16, 55-61; F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, a.a.O., 49-57; K. Raab, Das Katechismusproblem, 69-80; B. Truffer, Das material-kerygmatische Anliegen, 42-54. Vgl. ausführlich H.-W. Offele, Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode. Die methodische Erneuerung im katechetischen Unterricht, München o.J. (1961); kritisch, aber unentbehrlich ist die genannte Arbeit von W. H. Meunier, Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht, Köln 1905.

[27] H. Stieglitz, Noch immer das Katechismusproblem!, in: Kat Bl 41 (1915), 184. Aus dem von Stieglitz vorgenommenen Vergleich (183f.) zwischen seinem eigenen Katechismusentwurf und den Katechismen von Deharbe bzw. von Linden ergibt sich folgendes Bild: Zahl der Fragen bei Deharbe: 657; bei Linden: 432; bei Stieglitz: 325. Ein ähnliches Ergebnis liefert ein Vergleich der Wortzahl: Deharbe = 12100; Linden = 9620; Stieglitz = 6126.

[28] J. Göttler, Die neue Methode endlich fertig?, in: Kat Bl 32 (1906), 40.

[29] H. Stieglitz, Reform der Katechese, 11.

[30] Vgl. zu den Vorarbeiten H.-W. Offele, Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode, 118ff. Erste Ansätze zu dieser Katechismusreform finden sich bei den französischen Katecheten J. B. Bossuet (1687), F. A. Pouget (1702) und C. Fleury (1683), insofern sie den dogmatischen Lehrgehalt aus einer Erzählung erschließen; vgl. J. Hofinger, Art. Katechismus, 47; L. Lentner, Art. Katechismus, Katechismusgeschichte, 400. J. A. Jungmann, Katechetik, 83 Anm. 38, nennt ergänzend den großen Saganer Katechismus von B. Strauch (1766). F. M. Willam weist darauf hin, daß nach den Stufen Biblische Anschauung, Erklärung, Nutzanwendung im 16. Jahrhundert schon die Psalmenerklärung in Lehrstücken stattgefunden habe, so daß sich die von Stieglitz (München) und Pichler (Wien) eingeführte Lehrmethode nur darin unterscheide, daß sie »jetzt reflex erarbeitet worden und auf die Darlegung sämtlicher Glaubenswahrheiten ausgedehnt worden ist« (»Kerygma« und die Denkformen der Gegenwart, in: Th. Filthaut/J. A. Jungmann [Hrsg.], Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold, Freiburg 1958, 146).

[31] Bezeichnend dafür ist, daß die Katechese das Arbeitsschulprinzip in ihr Selbstverständnis aufnimmt, es aber von einem liturgisch-sakramentalen Vorverständnis aus deutet: »Das Wort in der Katechese soll durch Handlungen ergänzt werden. Das Aufnehmen des Wortes muß zum religiösen Vollzug weitergeführt werden« (J. Goldbrunner, Zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes, 488), wobei der »Mitvollzug in der Liturgie als zur Katechese gehörig« (ebd.) angesehen wird. Diese Umdeutung methodischer Regeln durch das katechetische Denken bezieht sich nicht nur auf Einzelfragen, sondern gilt grundsätzlich. Selbständigkeit und Entfaltung menschlicher Anlagen werden auf »Schrift und Liturgie« (J. Goldbrunner, Katechese und Begegnung, in: Katechetische Methoden heute, 160) bezogen, der Umgang mit dem Stoff als »Umgang mit den heiligen Dingen« (ebd.) interpretiert.

[32] H. Stieglitz, Noch immer das Katechismusproblem, 181.

[33] Ebd., 183. Stieglitz nennt gegenüber dem Entwurf Lindens folgende Werte: Verkürzung der Fragezahl um 1/4, der Wortzahl um 1/3, der Silbenzahl um 3/8. Das bedeutet ein Verhältnis der Fragen zwischen seinem Entwurf und dem Katechismus Lindens von 4:3, der Wörter von ca. 3:2, der Silben von ca. 8:5.

[34] E. J. Birkenbeil, Curriculum-Revision im Fragebereich der Religionspädagogik. Von der Lehrplananalyse des katholischen Religionsunterrichtes an Grund- und Hauptschulen zu einem curricularen Neuansatz für den Religionsunterricht der Zukunft, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 17. Zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung der Religionspädagogik im Zusammenhang der Reformkatechese vgl. H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik, 59-73.

[35] J. Kundi auf dem 1. Salzburger Kurs 1903, zit. nach H.-W. Offele, Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode, 57. Daß damit eine Wende, indes noch keine Abkehr von der neuscholastischen Tradition vollzogen war, zeigt Anton Webers Verständnis des Glaubens als »Fürwahrhalten von Lehren auf fremde Autorität hin« (Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, in: Kat Bl 27 [1901], 75), überdies das amtliche Gutachten eines namentlich nicht genannten Dogmatikprofessors im Auftrag des Bischöflichen Ordinariats vom 23. Dezember 1901: »Was die von Dr. Weber vertretene sog. synthetische Methode betr., so wüßte ich nicht, warum man die Anwendung dieses Verfahrens beim Religionsunterricht aus dogmatischen oder philosophischen Gründen beanstanden sollte . . . Sie ist nicht identisch mit der heuristischen und darum nicht rationalistisch. Die Wahrheiten werden von den Katecheten, dem Diener der Kirche, dem Kinde geboten als Offenbarungs- und Glaubenswahrheiten: als Wahrheiten, die der Offenbarung entstammen, durch das unfehlbare Lehramt der Kirche vermittelt werden und wegen der Autorität des offenbarenden Gottes zu glauben sind« (zit. bei A. Weber, Die Münchener katechetische Methode, Kempten-München 1905, 110-111). Bleibt auch hier — wie das Zitat deutlich macht — die Offenbarung die vorgängige Norm des Unterrichts, so liegt die Leistung der Münchener darin, daß sie die Bedeutung pädagogischer Fragen erkannten und in der Absicht, »die Kinder psychologisch auf die Hinnahme der Glaubenslehre vorzubereiten« (A. Weber, Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, 73) jene Zwänge aufbrachen, die immer dort entstehen, wo sich die Theologie ihr eigenes System schafft und didaktische Fragen mittels einer dogmatischen Logik umgeht.

[36] F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 64; Erneuerung der Glaubensverkündigung, in: ThQ 128 (1948), 202. In gleicher Weise formuliert K. Tilmann: »Das Wichtigste der Katechese ist nicht die Methode, sondern ihr Inhalt, die Frohe Botschaft, das Kerygma« (Das Werden der neuen katechetischen Methode, 103).

[37] J. Goldbrunner, Unterricht oder Verkündigung?, in: Kat Bl 98 (1963), 61.

[38] G. Weber, Verkündigung, 144. Zu der erkenntnislogischen Struktur solcher Formalstufen vgl. weiter unten S. 88-103.

[39] A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese, 124.

[40] K. Rahner, Art. Theologiegeschichte, in: SM IV, 881.

[41] F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 41; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 204; Pastoraltheologische Durchblicke. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie, Freiburg 1965, 170. Zur Einzelanalyse vgl. F. Bläcker, Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhange. Ein Beitrag zur Katechismusfrage der Gegenwart, Freiburg 1953.

[42] A. Kolping, Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart, Bremen 1964, 38.

[43] F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 58. Ohne den Wert der Analysen F. X. Arnolds im ganzen zu bestreiten, zeigt das vorliegende Zitat in exemplarischer Form die Grenze seiner Interpretation. Sie liegt dort, wo geschichtliche Epochen einzig aus einem verkündigungstheologischen Vorverständnis heraus interpretiert und nur von einem solchen Ansatz, der einen unterschwelligen Affekt gegen jedes Methodische mitbringt, bewertet werden. Die geschichtlichen Urteile sind dann ebenso einseitig wie problematisch. Da es im Werk Deharbes keine materialkerygmatischen Fragen gibt, »erschöpft sich das ganze katechetische Anliegen in der didaktischen Anpassung der Schultheologie an die Fassungskraft der Kinder, das heißt in der Methodenfrage« (Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 51). Noch fragwürdiger ist der Versuch, Aufklärung und Neuscholastik nach Art einer Symbiose zusammenzudenken und das Strukturgesetz neuscholastischer Katechismen aus pädagogischen Absichten zu begründen: »Der methodische Weg aber, der beschritten wurde, war nicht der heilsgeschichtliche, . . . sondern die mit der Neuscholastik sich dursetzende systematische Unterrichtsmethode eines Deharbe und seines kompendienhaften Katechismus; glaubte man doch unter dem Einfluß der zeitgenössischen Pädagogik an die unwiderstehliche Kraft unterrichtlicher Korrektheit und Klarheit; erwartete man doch von der theologischen Wissensvermittlung die entscheidende religionspädagogische Wirkung« (Grundsätzliches und Geschichtliches, 134; Pastoraltheologische Durchblicke, 171). Von einem solchen Interpretationsansatz bleibt dann nur der Schluß, daß es bis zum Einbruch kerygmatischer Erneuerung eigentlich nur ein pädagogisches Interesse gegeben hat: »Die vergangene Epoche des katechetischen Denkens seit der Aufklärung um 1800 und wiederum seit dem Einbruch der Neuscholastik in die Katechismen um 1850 war überwiegend bestimmt durch das Interesse für das pädagogisch-didaktische Problem« (Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 217). Demgegenüber sieht K. Tilmann in der neuscholastischen Methode mangelnde »Rücksicht auf die kindliche Psyche« (Das Werden der neuen katechetischen Methode, 99), Th. Filthaut in den Katechismen Deharbes den Verlust der »in der Aufklärung und Romantik gewonnenen pädagogischen Erfahrungen« (Menschenbild und katechetische Methode, 20), schließlich F. X. Eggersdorfer fehlenden »Sinn für die Form der Lehrübermittlung« (Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland, 11).

[44] J. Deharbe, Populäres Lehrbuch der Religion oder der katholische Katechismus, gründlich und gemeinfaßlich erklärt, und durch Gleichnisse und Beispiele erläutert mit steter Berücksichtigung unserer Zeit; nebst einem Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Tage, Bd. 1, Regensburg 1851, 157.

[45] Th. Filthaut, Art. Katechetische Erneuerung, in: LThK² VI, 38.

[46] J. Goldbrunner, Zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes, 487. Die damit geforderte Aussageform religiöser Rede erwies sich schon im Ursprung als Versuch, eine »herkömmliche Begriffssprache« (F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches, 100) aufzubrechen und nach dem »Lebensinteresse zu fragen« (J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft, 60), dem die Verkündigung zu dienen hatte.

[47] E. Keller, Johann Baptist Hirscher, in: H. Fries/G. Schwaiger (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. II, München 1975, 54. Der Grundsatz der Anschaulichkeit veranlaßt Hirscher, den Unterricht in der Unterstufe »auf der Biblischen Geschichte und nicht auf dem abstrakten Katechismus aufzubauen« (F. Bläcker, Johann Baptist von Hirscher, 212).

[48] J. Deharbe, Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff, nebst einem kurzen Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit, Regensburg 1852, 35. Weitere Belege weiter unten S. 302 Anm. 93; S. 346 Anm. 12.

[49] M. Niggemeyer, Glaubenskatechese, 91.

[50] Vgl. dazu weiter unten S. 60-63; 78-81; 83-86.

[51] J. B. Hirscher, Katechetik, 79. Darüber hinaus hat die Anordnung des Stoffes so zu geschehen, daß sie einerseits dem Lehrgut gerecht wird, andererseits Rücksicht nimmt auf »die pädagogischen und didaktischen Gesetze seiner Erreichbarkeit« (108). Auf diese Weise sucht Hirscher zu einer Synthese zwischen der Objektivität der Lehrinhalte und den subjektiven Lerninteressen des Schülers zu gelangen.

[52] E. Paul, Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik, 11.

[53] J. B. Metz, Art. Apologetik. I-III, in: SM I, 267.

[54] Es ist eine ernsthafte Frage, ob die hier genannten historischen Probleme in dem von A. Baur/W. Plöger hrsg. Katechismus »Botschaft des Glaubens«, Donauwörth ²1979 aufgearbeitet werden. Die Absicht des Buches, der »Logik der Erfahrung« (3) in curricular orientierten Lehrbüchern die »innere Logik des Glaubens« (ebd.) im Katechismus gegenüberzustellen, ist religionsdidaktisch mehr als fragwürdig. Sie veranlaßt zu der Gegenfrage, ob ein heutiger Katechismus die Logik der Erfahrung nicht selbst als ein inneres Moment seiner Glaubensdarstellung begreifen müßte und seine didaktische Struktur an dieser Vorstellung zu bilden hätte. Die Aussage K. Rahners, es sei eine Tatsache, »daß der Katechismus des realen christlichen Daseinsvollzugs bei den meisten Menschen und der gelehrte Katechismus der Theologie sich nicht decken« (Perspektiven für die Zukunft der Kirche, in: Schriften IX, 551), läßt es jedenfalls nicht zu, eine Zusammenfassung des Glaubens in der Weise zu geben, daß die Theologie ihre Inhalte nur positivistisch zusammenträgt, ohne die Frage nach dem Horizont zu stellen, »in den hinein die Offenbarung sachgerecht ausgelegt und ›verstehbar‹ gemacht werden muß« (H. v. Mallinckrodt, Art. Hermeneutik II. Katechetische Hermeneutik, in: Lex Päd² II, 222).

[55] B. Dreher, Die biblische Unterweisung, 1. Vgl. zur historischen Einordnung des Katechismus H. Fischer, Zur Geschichte des neuen Katechismus, in: Einführung, 1-6.

[56] L. Fendt, Art. Katechismus, in: EKL II, 563: »Wenn hier Luther zwei Bücher vorlegte, so tut man gut, diese so aufzufassen: sie sind nicht der Katechismus, sondern sie enthalten den Katechismus! (Also: der Katechismus in einem Buch).« Daß diese herkunftsgeschichtliche Bestimmung des Katechismus über Luther hinausgeht, zeigt seine begriffliche Definition als »Unterrichtsbuch« (Dür, Art. Katechetik, in: Wetzer/Welte¹ VI, 44) aus dem Jahr 1851.

[57] K. Raab, Das Katechismusproblem, 16.

[58] Vgl. schon die Titelgebung »Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos PII V. et Clementis XIII. Pont. Max jussu editus«, hier zitiert nach folgender Ausgabe: Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. und Clemens XIII. herausgegeben. Übersetzt nach der zu Rom i. J. d. H. 1845 veröffentlichten Ausgabe, Regensburg 1902.

[59] Klassisch ausgeprägt findet sich diese Denkweise bei Rousseau: »Sophie hat Religion, aber eine vernünftige und einfache, wenig Glaubenssätze und wenig Formen der Andachtsübung. Vielmehr kennt sie als wesentliche Praxis nur die Moral, sie weiht ihr ganzes Leben dem Dienste Gottes, indem sie das Gute tut« (Emil, 464). Vgl. zur Katechismusdiskussion bis zum Erscheinen des Emil (1762) die materialreiche Darstellung bei J. Schmitt, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands, 23-174.

[60] J. Dreißen, Diagnose des Holländischen Katechismus. Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches, Freiburg-Basel-Wien ³1969, 50.

Anmerkungen zu I. 2

[1] Vgl. H. Fischer, Aus der Arbeit am Neuen Katechismus, in: Kat Bl 77 (1952), 257-259; ders., Zur Geschichte des neuen Katechismus, a.a.O.; ders., Erfahrungen beim Ausarbeiten neuer Katechismen und Religionsbüchlein in Europa, in: Katechetik heute, 154-163; A. Gleissner/V. Hertle/A. Zenner, Rückblick auf 25 Jahre katechetische Arbeit, in: Kat Bl 97 (1972), 385-400; F. Schreibmayr, Neue und zukunftsträchtige Ansätze in der Arbeit am Neuen Katechismus von 1955, in: Kat Bl 100 (1975), 715-737, bes. 717f.; ders., Art. Neuer Katechismus, in: Lexikon der Pädagogik, III, Freiburg 1954, 643-645 (zit. Lex Päd[1]); G. Götzel (Hrsg.), Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus, Freiburg 1944.

[2] F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches, 104.

[3] Ders., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 112.

[4] Vgl. dazu die folgenden Aussagen im Emil, 444: »Aber was mich interessiert, mich und alle meine Mitmenschen, ist, daß jeder weiß, daß es einen Schiedsrichter über das Schicksal der Menschen gibt, dessen Kinder wir alle sind . . . Auch soll ein jeder wissen, daß das scheinbare Glück dieses Lebens nichts ist, daß es ein anderes Leben nach diesem gibt, in dem das höchste Wesen den Guten vergilt und die Bösen richtet. Diese und ähnliche Glaubenslehren sind so wichtig, daß man sie die Jugend lehren und daß man alle Bürger davon überzeugen sollte.«

[5] G. Rohrmoser, Aufklärung und Offenbarungsglaube, 31.

[6] I. Kant, Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. IV, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, 9.

[7] W. Joest, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974, 33.

[8] Vgl. dazu die pastoralgeschichtliche Analyse von F. X. Arnold, Der geschichtliche Weg anthropozentrischer Pastoraltheologie, in: Pastoraltheologische Durchblicke, 91-212. Die Vorarbeiten dieser Analyse finden sich unter dem Titel »Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge«, in: ThQ 123 (1942), 145-176; ders., »Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung«, in: ThQ 124 (1943), 99-133; ders., »Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung«, in: ThQ 125 (1944), 57-80. Der neue Denkansatz betrifft zunächst die Katechismen, darüber hinaus die Form der Predigt. Auch hier kommt es zur Ausbildung eines neuen hermeneutischen Prinzips. Es fragt weniger nach dem Lehrinhalt der Glaubensaussagen, sondern versteht die Inhalte der Predigt als »eine vom Primat der Vernunft aus klärende Darstellung der christlichen Religion« (G. Biemer, Verkündigung in der Geschichte der Kirche, 329).

[9] E. Ch. Trapp, Vom Unterricht überhaupt. Besorgt und eingeleitet von K. Schaller, Heidelberg 1964, 9.

[10] Ebd.

[11] G. Baudler, Der Religionsunterricht an der deutschen Schule. Eine erste Bilanz, München 1971, 20 (vgl. die Kurzskizze unter dem Titel »Der geschichtliche Hintergrund der heutigen Krise des Religionsunterrichts«, in: Kat Bl 96 [1971], 334-342).

[12] F. X. Arnold, Pastoraltheologische Durchblicke, 123; Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1943), 128; Grundsätzliches und Geschichtliches, 94.

[13] Ders., Pastoraltheologische Durchblicke,123; Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1943), 128; Grundsätzliches und Geschichtliches, 94.

[14] A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese, 28. Weitsichtige Katecheten wie Hirscher, Galura und Overberg lösten die Katechese nicht in Sokratik auf, behafteten aber das theologische Denken mit jenen didaktischen Fragestellungen, die im Verlauf der Neuscholastik verlorengingen. Vgl. dazu J. B. Hirscher, Katechetik, 211-222. Für B. Galura bleiben die Glaubensaussagen weiterhin Lehrgegenstand, doch geschieht die Vermittlung religiöser Inhalte nach didaktischen Lerngesetzen: »Nun aber geht die Natur den Weg der Analysis, steigt von den Teilen zum Ganzen, vom Kleinern zum Größern, vom Nähern zum Entferntern, vom Einzelnen zum Allgemeinen und Abstrakten . . .; und weil offenbar die wechselseitige Unterredung das beste Mittel ist, den Unterricht nützlich zu machen, ihm Leben zu verschaffen, die Wißbegierde der Kinder zu reizen, und ihre Aufmerksamkeit zu erhalten §. 7 so folgt, daß die beste Methode zu katechisieren ein sokratisches Gespräch sei, in welchem ich das, was ich lehren will, an das anschließe, was der Lehrgegenstand voraussetzt, und dem Kinde schon bekannt ist« (B. Galura, Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode. Eine Einleitung in den Katechismus nach sokratischer Methode für katholische Eltern und Lehrer, o.O. [Freiburg] 1793, 76-77). Ähnliches gilt für B. Overberg (1754-1826), insofern dieser einerseits davon ausgeht, »daß man den Kindern durch Katechisieren diejenigen Wahrheiten nicht beibringen könne, welche uns allein durch die göttliche Offenbarung . . . bekannt sind« (B. Overberg, Anweisungen zum zweckmäßigen Schulunterricht für die Schullehrer im Fürstentum Münster, Nachdruck Paderborn [8]1957, 151), andererseits das Offenbarungsgut nach lernpsychologischen Gesetzen vermittelt: »Wie ist denn nun das Katechisieren recht anzugreifen? Die Lernbegierde muß dabei . . . geweckt, die Aufmerksamkeit unterhalten, das Nachdenken gereizt und so gelenkt werden, daß die Kinder aus dem ihnen schon Bekannten das Unbekannte entweder ganz oder zum Teil selbst finden . . . Besinnt Euch darauf, ob Euren Schülern nicht schon etwas aus ihrer eigenen Erfahrung oder aus dem erhaltenen Unterrichte bekannt sei, woraus ihr sie das Unbekannte . . . durch Leitung ihrer Gedanken leicht könnt einsehen lernen (§148a) . . . Wenn nun das Katechisieren wirklich angehen soll, so erkundigt Euch zuerst durch Examinieren, ob Eure Schüler die Vorkenntnisse, welche ihr bei ihnen voraussetzt, auch wirklich haben. Fehlen diese, so müssen sie ihnen erst beigebracht werden« (152-153). Es ist in Kenntnis des eben Gesagten mindestens mißverständlich, in bezug auf die Reformbewegung der Münchener und ihrer Forderung nach Verständlichkeit davon zu sprechen, man knüpfe damit »wieder an die alten Forderungen der Aufklärungskatechetik an« (G. Weber, Verkündigung, 40). Die Reformbewegung verstand sich in keiner Weise als verspätete Neuauflage aufgeklärter Pädagogik, indessen jenem Erbe katechetischer Tradition verpflichtet, die in Methodenfragen nicht schon von vornherein eine Pädagogisierung bzw. Vernatürlichung des Offenbarungsglaubens erblickte. Hier kommen sich neuscholastisches und kerygmatisches Denken mitunter bedenklich nahe.

[15] F. X. Arnold, Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1943), 127; Pastoraltheologische Durchblicke, 115.

[16] A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Bd. 1, München-Hamburg 1966, 70.

[17] Die Argumentation wird bei Kant aus einem doppelten Gedanken entwickelt. Ist es das »vernünftige Weltwesen überhaupt« (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. VI, 60), das die Welt — ex parte dei — zum Gegenstand des göttlichen Ratschlusses macht, so liefert — ex parte hominis — die der Vernunft eingestiftete »Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen« (62) den Schlüssel zur Lösung der christologischen Frage: Für die moralisch gesetzgebende Vernunft erscheint der Gottmensch als die

»personifizierte Idee des guten Prinzips« (60), als jene Selbstentäußerung des Guten, das in Gestalt eines göttlichen Urbildes die objektive Realität moralischer Vollkommenheit darstellt.

[18] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit, 48.

[19] F. X. Arnold, Pastoraltheologische Durchblicke, 124; Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1943), 130; Grundsätzliches und Geschichtliches, 95.

[20] A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese, 127.

[21] F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 31.

[22] J. Deharbe, Großer katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Religionsgeschichte für die reifere Jugend und für Erwachsene, Regensburg 1860, 31; ders., Populäres Lehrbuch der Religion I, 145: »Wozu ist der Mensch erschaffen? Er ist erschaffen, damit er Gott erkenne und liebe, ihm diene und selig werde.« Die Einleitungsformel wird bis auf geringe Textvarianten von J. Linden übernommen: »Wozu sind wir auf Erden? Wir sind auf Erden, daß wir Gott dienen und dadurch in den Himmel kommen« (Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, als Versuch zur Lösung der Katechismusfrage, neu bearbeitet von J. Linden, Regensburg 1900, 15). Vgl. P. Joseph Deharbes größere Katechismuserklärung nebst einer Auswahl passender Beispiele. Ein Hilfsbuch für die Christenlehre und katechetische Predigt. Neu bearbeitet von J. Linden, 1. Bd. Lehre vom Glauben, Paderborn [7]1911, 2: »Wozu sind wir auf Erden? Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen, an den Ort ewiger, vollkommener Glückseligkeit.« In gleichem Sinne heißt es bei Th. Mönnichs, Hilfsbuch zum Einheitskatechismus. Jakob Linden's Katecheten-Ausgabe mit Anmerkungen, München [2]1925, 10: »Wozu sind wir auf Erden? Wir sind dazu auf Erden, daß wir den Willen Gottes tun und dadurch in den Himmel kommen.« Die kerygmatische Kritik an dieser Einleitungsfrage ist weder neu (vgl. dazu die Belege bei W. Busch, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus, 13-15) noch in ihrer Logik zwingend. Zwar ist unbestreitbar, daß die Katechismen Deharbes einleitend vom Menschen sprechen, doch läßt die Argumentationsweise kaum den Schluß zu, hier werde aufgeklärtes Denken theologisch kopiert. Gegenüber einer anthropologischen Reduktion wird vielmehr daran festgehalten, der Mensch habe nicht nur »seine Handlungen auf Gott als sein letztes Ziel und Ende« (J. Deharbe, Populäres Lehrbuch der Religion I, 149) zu beziehen, sondern Gott sei selbst, dem Augustinischen cor inquietum entsprechend, »unser Ziel und Mittelpunkt« (155). Demzufolge meint auch die Glückseligkeit des Menschen nicht einen Zustand ungetrübter Harmonie — im Sinne von ›bonheur‹ bei Camus —, als vielmehr jene Gottesschau »von Angesicht zu Angesicht« (J. Linden, P. Joseph Deharbes größere Katechismuserklärung I, 3), der der Mensch als homo viator entgegensieht: »Der Katechismus beginnt mit der Lehre vom Ziel und Ende des Menschen. Warum das? Aus zwei Gründen: 1. Weil der Mensch hier auf Erden ein Wanderer ist und als solcher vor allem das Endziel seiner Wanderschaft kennen muß ... 2. Der gesamte Religionsunterricht will uns anleiten, nach der ewigen Seligkeit zu streben. Dies erhellt schon aus dem Umstande, daß dem Evangelium des hl. Matthäus (Kap. 5) zufolge Christus, unser göttlicher Lehrmeister, selbst seinen ersten feierlichen Religionsunterricht mit der Lehre von den acht Seligkeiten begann« (1).

[23] F. X. Arnold, Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1944), 70; Grundsätzliches und Geschichtliches, 121; Pastoraltheologische Durchblicke, 154. Allerdings gilt es, gegenüber formalen Entsprechungen die Unterschiede zwischen Aufklärung und Neuscholastik deutlich zu machen. Sie liegen darin, daß die Theologie bei Deharbe keineswegs nur eine Abbildungsfunktion an der Didaktik erfüllt und demzufolge »mehr Moral als Glaube« (F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 33; weitere Belege bei J. Schmitt, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutsch-

lands, München 1935) in den Katechismen zutage tritt. Der Nachweis von Einflüssen einer anthropozentrischen Pädagogik durch die materialkerygmatische Kritik beschränkt sich dann auch auf den Einleitungssatz bzw. den Aufbau neuscholastischer Katechismen, wird aber inhaltlich kaum durchgeführt. Demgegenüber vermag Deharbes Begründung, »bei dem einzig auf irdische Genüsse hingerichteten Zeitgeist tue es . . . not, dem Kinde einzuprägen, daß es nicht für die vergänglichen Erdengüter, sondern für Gott und den Himmel erschaffen sei« (zit. nach K. Raab, Das Katechismusproblem, 59), zu zeigen, daß hier kein Duplikat aufgeklärten Denkens seitens der Theologie nachgereicht werden soll, sondern ein Ansatz vorliegt, der das geltende Zeitbewußtsein mit dem christlichen Glaubensverständnis konfrontiert, denn »nur dann wird der Mensch auf den Religionsunterricht einiges Gewicht legen, wenn er die lebhafte Überzeugung gewonnen hat, daß er seine Bestimmung nicht im Getreibe dieses Lebens, sondern in etwas unendlich Höheren, wozu dieser Unterricht ihm den Weg zeigen wird, suchen muß« (J. Deharbe, Populäres Lehrbuch der Religion I, 143).

[24] Vgl. dazu F. Weber, Zurück zu Deharbe?, in: Kat Bl 72 (1947), 65-70; E. Feifel, Der theologische Ansatz des Katechismus, in: ThQ 143 (1963), 334-350; F. Schreibmayr, Zum ersten Lehrstück des neuen Katechismus, in: Kat Bl 76 (1951), 365-369; W. Busch, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus, 10-16.

[25] F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 126.

[26] Vgl. statt weiterer Belegstellen folgende Maxime Hirschers: »Immer und allezeit frage sich der Katechet im ganzen und einzelnen selbst: welches ist die christliche Heilsordnung; was begreift dieser bestimmte Gegenstand von jener Heilsordnung in sich . . .« (Katechetik, 31).

[27] M. Seckler, Art. Glaube, I. Biblisch, in: HthG 2, 159.

[28] J. B. Hirscher, Katechetik, 313.

[29] Ebd., 389. Ähnlich sprach Hirscher schon in seinem Frühwerk, welches die Auseinandersetzung mit der Neuscholastik einleitete, von einem ›Aggregat von Dogmen‹ (Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik, Tübingen 1823. Unveränderter Nachdruck Frankfurt/M. 1967, 2), das für ihn dort entstand, wo das spekulative Prinzip der Dogmatik jene organische Schau der Offenbarung verdrängte, die in der Kategorie der Geschichte ihren Ausdruck fand.

[30] W. Nastainczyk, Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute, Freiburg 1970, 46.

[31] F. Schreibmayr, Der Aufbau des Katechismus, in: Einführung, 9.

[32] A. Lang, Fundamentaltheologie I. Die Sendung Christi, München [3]1962, 9.

[33] Th. Mönnichs, Hilfsbuch zum Einheitskatechismus, 13 Anm. 4.

[34] Ebd.

[35] F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 76.

[36] Ders., Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, in: Kat Bl 81 (1956), 228. Zum Begriff der Katechismustheorie ist anzumerken, daß eine solche Theorie nicht als systematischer Entwurf vorliegt. Die katechetischen Konturen sind daher nicht einheitlich und in allen Einzelheiten beschreibbar. Sie ergeben sich indes aus der Neubesinnung, wie sie durch J. A. Jungmann katechetisch, von F. X. Arnold pastoralgeschichtlich begründet wurde. In dieser Weise gibt die katechetische Literatur rückschließend Hinweise zum Verständnis des neuen Katechismus. Daß ein solches Verfahren methodisch gerechtfertigt ist, läßt sich schon für J. B. Hirscher belegen. Er versteht seine Katechetik einerseits als Handbuch für die Glaubensunterweisung,

zugleich jedoch als »Beitrag zur Theorie eines christ-katholischen Katechismus.« Vgl. dazu die Einleitung (Katechetik, V) sowie eine entsprechende Bemerkung auf dem Deckblatt.

[37] Ders., Erneuerung der Glaubensverkündigung, 219.

[38] E. Feifel, Der theologische Ansatz des Katechismus, 338.

[39] J. B. Hirscher, Katechetik, 115.

[40] A. Barth, Die Bedeutung des Katechismus für Predigt und Seelsorge, in: Einführung, 72.

[41] J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1 (1965), 486.

[42] Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die christliche Erziehung, Paderborn 1951, 24; vgl. zur Bedeutung Kampmanns für die Lehrplanentwicklung E. J. Birkenbeil, Curriculum-Revision, 78-88.

[43] Der Ansatz der Verkündigungstheologie ist für den vorliegenden Zusammenhang nur insofern von Belang, als er zum Verständnis der katechetischen Neubesinnung und damit zur Einordnung des Katechismus von 1955 beiträgt. Es geht hier nicht um die Frage nach Sinn und Berechtigung einer solchen Theologie. Vgl. dazu die Arbeit von E. Kappler, Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel, Freiburg (Schweiz) 1949, in derem ersten Teil (1-113) die einzelnen Positionen von H. Weisweiler, H. Rahner, J. A. Jungmann, F. Lakner u.a. dargestellt werden.

[44] Bezeichnenderweise sieht F. X. Arnold in dieser Aufgabe — wie es im Untertitel seiner gleichnamigen Schrift vorausweisend heißt — »das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge.« Eine vergleichbare Zielsetzung findet sich schon bei Hirscher in seinem Verständnis der Katechese als »Verwaltung des Wortes« (Katechetik, 17).

[45] J. A. Jungmann, Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung, in: StdZ, Bd. 134 (1938), 224; Katechetik, 57. In gleichem Sinne heißt es bei J. Ratzinger: »Das Dogma ist als solches nicht unmittelbar schon Kerygma, sondern Norm für das Kerygma . . . Das Dogma ist in vielen Fällen eine eher negative Norm: Es steckt die Grenzen der Verkündigung ab. Die Schrift als ein Buch der Verkündigung gibt demgegenüber positiv den Weg der Verkündigung an« (Christozentrik in der Verkündigung?, in: Dogma und Verkündigung, 57).

[46] W. Kasper, Verständnis der Theologie damals und heute, in: Glaube und Geschichte, 17.

[47] F. X. Arnold, Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit, in: Kat Bl 70 (1944), 85.

[48] J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft, 60; F. X. Arnold: »Kennen müssen wir die Theologie, verkünden aber das Kerygma« (Art. Kerygma u. Theologie, in: L. Lentner [Hrsg.], Katechetisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 1961, 393), zit. KWB.

[49] J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft, 215.

[50] Ebd., 60.

[51] F. X. Arnold, Dienst am Glauben, 81.

[52] E. Kappler, Verkündigungstheologie, 9.

[53] J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung, 64.

[54] J. B. Hirscher, Katechetik, 389.

[55] J. Hofinger, Die rechte Gliederung des katechetischen Lehrstoffes, in: Lum Vitae II (1947), 721.

[56] Ebd., 728; vgl. J. A. Jungmann, Katechetik, 94; J. Hemlein, Art. Katechetik, in: Lex Päd[1] II, 1106.

[57] Ebd.

[58] J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, Bd. 5, Münster [2]1874, 143.

[59] J. B. Hirscher, Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik, 17.

[60] J. R. Geiselmann, Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg-Basel-Wien 1964, 224. Vgl. zu Hirschers Reich-Gottes Begriff die ausführliche Darstellung, 224-279.

[61] J. A. Jungmann, Katechetik, 93.

[62] Ebd., 94.

[63] A. Dulles, Was ist Offenbarung?, Freiburg-Basel-Wien 1970, 168.

[64] M. Pfliegler, Der Religionsunterricht. Seine Besinnung auf die psychologischen, pädagogischen und didaktischen Erkenntnisse seit der Bildungslehre Otto Willmanns, Bd. III. Die Methodik der religiösen Bildung, Innsbruck-Wien-München 1935, 21-22. Vgl. zur christozentrischen Gestalt der Heilslehre im übrigen: J. A. Jungmann, Neue Konzentration in der religiösen Unterweisung, in: Kat Bl 66 (1940), 41-44; Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung, passim; Katechetik, 94f.; Glaubensverkündigung, 18; J. Hofinger, Die rechte Gliederung des katechetischen Lehrstoffes, 719; F. X. Arnold: Das »Zentralobjekt der Verkündigung ist Christus als die Mitte der Heilsordnung« (Erneuerung der Glaubensverkündigung, 209-210); Dienst am Glauben, 65 u. ö. Auch für die Christozentrik liefert Hirscher die historische Vorlage, insofern er in Christus den »Mittelpunkt der gesamten neutestamentlichen Heilsordnung« (Katechetik, 115) sah und in ihm den »Mittelpunkt und Inbegriff des Glaubens« (390) erkannte.

[65] F. X. Arnold, Erneuerung der Glaubensverkündigung, 218; Dienst am Glauben, 77; Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologie der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums, Düsseldorf 1955, 10; Glaubensverkündigung in der Gegenwart, in: gloria dei 5 (1950/51), 38; Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 18. Auch Jungmann geht es in seinem Ansatz nicht um natürliche Religion, sondern um das »eigentlich Christliche, das Übernatürliche am Christentum« (Die Frohbotschaft, 7).

[66] F. X. Arnold, Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, 229.

[67] Ders., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 214; Grundsätzliches und Geschichtliches, 115; Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 25.

[68] F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 21; Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 46.

[69] Ders., Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 47 u. ö.; Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 23 u. ö.; Das Ziel der religiösen Bildung — der Glaube, in: Kat Bl 82 (1957), 54; Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge, 152 u. ö.; G. Weber, Verkündigung, 27; J. Goldbrunner, Katechese und Begegnung, 157-165.

[70] F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 54. Vgl. Dienst am Glauben, 63; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 213 u. ö.; Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 39.

[71] Ders., Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 55; Dienst am Glauben, 60; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 221.

[72] K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hrsg. v. J. Moltmann, München 1962, 216. Auf den Einfluß der Dialektischen Theologie auf die evangelische Religionspädagogik ist hier nicht näher einzugehen; vgl. dazu B. Dreher, Die biblische Unterweisung, 86-112; H. Schil-

ling, Grundlagen der Religionspädagogik, 115-139; W. Sturm, Religionsunterricht, 21-45. Vgl. zum Anliegen der Evangelischen Unterweisung in kritischer Auseinandersetzung mit religionspädagogischen Entwürfen der Gegenwart G. Kittel, Muß der Religionsunterricht von der Schule her begründet werden?, in: I. Baldermann/G. Kittel, Die Sache des Religionsunterrichts. Zwischen Curriculum und Biblizismus, Göttingen 1975, 9-42.

[73] J. Hofinger, Stehen wir am Beginn einer dritten Phase der Katechetischen Erneuerung?, in: Kat Bl 87 (1962), 289. Ähnlich spricht J. Goldbrunner davon, die einzelnen Entwicklungsstufen der katechetischen Methodenbewegung seien » ›aufgehoben‹ in der gegenwärtigen Problemlage« (Katechese und Begegnung, 157).

[74] J. A. Jungmann, Katechetik, 1.

[75] W. Haerten, Art. Arbeitsschulprinzip im Religionsunterricht, in: Lex Päd[1] I, 196. Aufschlußreich ist die Begründung der methodischen Grenze dieses Prinzips, indem es im Anklang an das I. Vatikanum heißt: » ›Es darf weiter nicht vergessen werden, daß auch der Verstandesakt, durch den der katholische Christ das Glaubensgut in sich aufnimmt, nur unter Einwirkung der göttlichen Gnade zustande kommt, weil die Überzeugung von seiner Wahrheit sich nicht auf die eigene Einsicht in die inneren Gründe, sondern auf die Autorität Gottes stützt‹ (Fuldaer Lehrplan)« (196-197; Hervorh. v. mir).

[76] F. X. Arnold, Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1944), 79; Pastoraltheologische Durchblicke, 171; Grundsätzliches und Geschichtliches, 135 (jeweils unter Bezug auf E. Pfennigsdorf, Methode und Persönlichkeit im Religionsunterricht, Langensalza 1924, 12). Abgewogener und sachgerechter urteilt J. A. Jungmann, Katechetik, 30f., 123ff.; F. X. Eggersdorfer sieht den Ertrag der Methodenbewegung darin, sie habe »wieder den Zugang zur Unterrichtskunst aufgetan« (Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland, 16). Den Vorwurf eines irreligiösen Lehrverfahrens haben im übrigen bis auf J. Schraml nicht einmal die Gegner der Münchener erhoben. Schärfer als F. X. Arnold sahen sie, daß es bei dem Streit um ein analytisches (= texterklärendes) bzw. synthetisches (= textentwickelndes) Lehrverfahren um eine erkenntnistheoretische Frage ging, die Glaubensinhalte nicht vernatürlichte, sondern sie entsprechend den Gesetzen menschlicher Erkenntnis erschloß. So verstand W. H. Meunier — selbst Kritiker der Münchener — beide Methoden als »Geistestätigkeiten, welche wesentlich dazu beitragen, um zur klaren Erkenntnis sinnlicher wie übersinnlicher Gegenstände zu gelangen« (Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht, 44). Im Zusammenhang einer solchen Erkenntnislehre ließen sich dann die Einsichten Herbarts und Zillers integrieren, den Ausschlag für die Gültigkeit des Methodenprinzips gaben indes theologische Gründe: »Der M. K.-V. hat sich in den beiden letzten Jahren vielfach mit Methodik befaßt, speziell mit den formalen Stufen nach Herbart-Ziller. Man kam zuletzt dahin, drei Hauptstufen anzunehmen, die Darbietung, Erklärung, Anwendung, zu welchen noch als Nebenstufen die Vorbereitung und Zusammenfassung treten. Der Grund, weshalb man dieser Methode zustimmte, war der, daß sie auf den psychologischen Grundsätzen der christlichen Philosophie beruht, und deshalb gab man ihr den offiziellen Namen ›psychologische Methode‹ « (A. Weber, Praktische Anweisung zum Unterrichten nach der ›psychologischen Methode‹ des M. K.-V., in: Kat Bl 27 [1901], 235).

[77] F. X. Arnold, Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1944), 80; Pastoraltheologische Durchblicke, 171; Grundsätzliches und Geschichtliches, 135; Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 52; Dienst am Glauben, 59.

[78] W. Nastainczyk, Art. Katechetik, in: Lex Päd[2] II, 395.

[79] J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung, 60.

[80] Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 26.

[81] H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, Darmstadt [3]1970 ([2]1939), 5.

[82] F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 11.

[83] Th. Filthaut, Art. Katechetische Erneuerung, 39.

[84] So schon F. J. Knecht, Art. Katechetik, in: Wetzer/Welte[2] VII, 265.

Anmerkungen zu I. 3

[1] F. J. Knecht, Art. Katechismus, in: Wetzer/Welte[2] VII, 311.

[2] Vgl. den Überblick von F. X. Arnold, Art. Pastoraltheologie und Pädagogik, in: Lex Päd[1] III, 800-804.

[3] Vgl. dazu F. X. Arnold, Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge, a.a.O.; Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung, a.a.O.; Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge, seine Verankerung im Konzil von Chalcedon und seine Bedeutung für die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit, in: Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 16-63; Das Prinzip des Gott-Menschlichen und seine Bedeutung für die Pastoraltheologie, in: Pastoraltheologische Durchblicke, 11-89.

[4] Ders., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 153.

[5] Ders., Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge (1944), 57; Erneuerung der Glaubensverkündigung, 236; Grundsätzliches und Geschichtliches, 105; Dienst am Glauben, 92.

[6] Ders., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 153.

[7] Unter Hinweis auf den pastoraltheologischen Ansatz F. X. Arnolds K. Delahaye, Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie heute, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1964, 210.

[8] H. Fischer, Die Lehrstückform des neuen Katechismus, in: Einführung, 24.

[9] K. Delahaye, Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie, 211.

[10] F. X. Arnold, Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 38; Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 9.

[11] Ders., Glaubensverkündigung in der Gegenwart, ebd.; Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 10.

[12] Ders., Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 39; Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 11.

[13] K. Dessecker/G. Martin/K. Meyer zu Uptrup, Religionspädagogische Projektforschung, 32.

[14] S. Vierzig, Zur Theorie der »religiösen Bildung«, in: Lernziele und Religionsunterricht, 19.

[15] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 207 Anm. 3.

[16] Wenn später von einer religiösen »Sonderwelt« (H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 172) bzw. von einer theologischen »Floskelsprache« (173) die Rede ist, so ist damit auf die Gefahr hingewiesen, die diesem Ansatz innewohnt, insofern er das verkündete Wort nicht nur von allen Wörtern der Welt abhebt und unterscheidet, sondern es gegen die Erfahrung des Menschen verselbständigt. Die damit entstehende Diastase von Glauben und Leben ist aber nur die Kehrseite eines Mißverhältnisses, das bei Halbfas selbst entsteht und unter umgekehrten Vorzeichen zu gleichen Ergebnissen führt: In beiden Fällen hat der Glaube der Welt nichts zu

sagen, weil er einerseits jenseits der Wirklichkeit angesiedelt wird (Katechese), andererseits nur noch eine Dimension an der Wirklichkeit darstellt. Unter dieser Voraussetzung sind die Inhalte der Offenbarung beliebig austauschbar und ersetzbar, indem sie nur noch die Funktion der Wirklichkeitserhellung erfüllen und lediglich aus einem religionsphänomenologischen Interesse heraus betrachtet werden. Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, Teil 3: Die Inhalte der religiösen Mitteilung, 196-208.

[17] M. Buber, Nachlese, Heidelberg 1965, 123.

[18] F. X. Arnold, Das Ziel der religiösen Bildung, 58.

[19] Martin, Art. Katechetik, in: Allgemeines Kirchen-Lexikon oder alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus der gesammten Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, Bd. III, hrsg. von J. Aschbach, Mainz 1850, 722. Vgl. zur Bedeutung der Erziehungskategorie für die Katechese den Überblick bei H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik, 26-45.

[20] H. Mayer, Art. Katechese, in: LThK[1] V, 874.

[21] J. A. Jungmann, Katechetik, 2.

[22] Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 25.

[23] J. A. Jungmann, Katechetik, 1.

[24] W. Langer, Vom Lehrplan zum Curriculum des Religionsunterrichts, in: H. Schilling/F. Kopp (Hrsg.), Religionsunterricht zwischen gestern und morgen, Donauwörth 1972, 49.

[25] G. Weber, Verkündigung, 136.

[26] W. Langer, Biblische und thematische Katechese. Die Zuordnung von Bibel und Katechismus im Religionsunterricht, in: H. Fischer (Hrsg.), Katechese nach dem Rahmenplan. Neuordnung des Religionsunterrichts, Donauwörth 1969, 76.

[27] H. Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik, München [8]1972, 37.

[28] E. J. Birkenbeil, Die »kirchliche Katechese« nach der curricularen Wende des schulischen Religionsunterrichts, 113.

[29] Th. Kampmann, Religionspädagogik und Katechetik heute, in: Kat Bl 83 (1958), 146.

[30] J. Goldbrunner, Katechismus und Liturgie, in: Kat Bl 81 (1956), 109.

[31] H. Strunz, Religionsunterricht als Katechumenat, in: Kat Bl 75 (1950), 230; J. Dreißen, Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese, Freiburg-Basel-Wien 1965.

[32] W. Croce, Art. Katechetik, Katechese, in: KWB, 372 In ähnlicher Absicht definiert G. Weber den Sendungsauftrag als »Legitimation« (Verkündigung, 13) des Religionsunterrichts. Wie stark eine solche Selbstbegründung des Faches den unterrichtsmethodischen Ansatz bestimmt, wird bei A. Heuser deutlich: »Selbstverständlich muß der Schüler die Wahrheiten der Kirche kennen, einsehen und glauben und die Gebote wissen und sie erfüllen lernen. Aber der Anruf Christi, dem er dabei gehorcht, kommt dadurch aus der Kirche als dem fortlebenden Christus, daß der Religions-Unterricht autoritatives Tun der Kirche ist« (Art. Religionspädagogik, katholische, in: Lex Päd[1] III, 1097).

[33] E. Feifel, Art. Kerygmatik, in: Lex Päd[2] II, 414. Vgl. zum Wesen einer an diesem Prinzip gebildeten kerygmatischen Hermeneutik Th. Kampmann, Das Geheimnis des Alten Testamentes. Eine Wegweisung, München 1962, §1: Das Spezifikum der kerygmatischen Hermeneutik, 13-32.

[34] H. Volk, Zur Theologie des Wortes Gottes, Münster 1962, 10-11.

[35] A. Thome, Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese, Düsseldorf 1964, 81 (Hervorh. v. mir).

[36] J. A. Jungmann, Katechetik, 140; B. Truffer, Das material-kerygmatische Anliegen, 68.

[37] H. Schürmann, Art. Kerygma.I. Im NT., in: LThK² VI, 122.

[38] I. Hermann, Art. Verkündigung, I. Biblisch, in: HthG 4, 329.

[39] F. Bürkli, Handbuch der Katechetik, Köln 1943, 74 (Hervorh. v. mir).

[40] Ebd.

[41] Ebd. Ähnlich heißt es bei F. M. Willam, »Kerygma« und die Denkformen der Gegenwart, 143: »Der Verkündiger des Wortes Gottes hat sich in die Fühlweise der Angesprochenen hineinzuversetzen, um ihnen die immer gleiche Wahrheit des Kerygmas so begreiflich und verständlich zu machen.«

[42] H. v. Mallinckrodt, Katechetik im existential-hermeneutischen Engpaß, in: Existentiale Hermeneutik, 76.

[43] F. Bürkli, Katechetik, 74.

[44] Ebd., 75.

[45] Vgl. neben dementsprechenden Hinweisen bei Bürkli, Jungmann, Peil und Weber hinsichtlich des Lehrverfahrens bes. J. Esterhues, Allgemeine Unterrichtslehre für den elementaren Religionsunterricht, Paderborn 1939.

[46] L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg-Basel-Wien ⁸1970, 6. Die Abfärbung dieses Denkens auf die Katechetik ist ebenso naheliegend wie greifbar: »Es gibt im Grunde keine ›Anpassung‹ der christlichen Lehre an die Fassungskraft des Kindes! Es ist ihr Geheimnis, daß sie der Fassungskraft des Kindes genauso angepaßt ist [!], wie der der Erwachsenen, der Fassungskraft des einfachen Volkes genauso wie der der Gebildeten. Den menschlichen Kräften des Kindes ist die Frohbotschaft in ihrem kerygmatischen Kern durchaus faßbar, annehmbar und vollziehbar. Schon ein dreijähriges getauftes Kind kann die wesentlichen Zusammenhänge des Glaubens erfassen und gläubig vollziehen und so im Zentrum des Christusmysteriums stehen. Die Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen dürfen und können wir nicht anpassen, wohl aber die Auswahl, unseren Unterricht, unsere Sprache, unsere Art des Erklärens« (G. Weber, Verkündigung, 65).

Anmerkungen zu I. 4

[1] Vgl. den Überblick bei W. Bulst, Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff, Düsseldorf 1960; H. Fries, Art. Offenbarung. III. Systematisch, in: LThK² VII, 1109-1115; ders., Die Offenbarung, in: MySal I, 159-234; H. Waldenfels, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie, München 1969; H. Waldenfels/L. Scheffczyk, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (= HDG I/1b), Freiburg-Basel-Wien 1977. Die umfangreichste Monographie liefert die Habilitationsschrift von P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977 (zit. Offenbarung).

[2] H. Straubinger, Art. Offenbarung, in: LThK¹ VII, 682 (Einleitungssatz).

[3] Ebd., 683.

[4] Vgl. die Belege bei W. Buist, Offenbarung, 11-17; H. Fries, Die Offenbarung, 172f.; H. Waldenfels, Offenbarung, 26-32; F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969, 30-41.

[5] B. Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg 1930, 31.

[6] P. Schanz, Apologie des Christenthums, Bd. 2. Gott und die Offenbarung, Freiburg [2]1897, 363.

[7] Vgl. den ebenso knappen wie informativen Überblick von C. Geffré, Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie: Von der Apologetik zur »politischen Theologie«, in: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz-München 1969, 96-120, hier 101.

[8] Ebd., 107.

[9] A. Kolping, Katholische Theologie, 17. Belegt dieses Zitat noch einmal das klassische Offenbarungsverständnis, so ist Kolping allerdings im folgenden Abschnitt (»Analogie des Seienden«) bemüht, mit Hilfe des Analogiedenkens zwischen Erfahrungswelt und Glaubensinhalt zu vermitteln, denn »Gottes Heilswirklichkeit und Gottes Offenbarung sind . . . nichts Fremdes, Menschenwidriges, Widervernünftiges« (18).

[10] J. Schmitz, Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II, 201. Vgl. zur historischen Genese des Glaubensverständnisses den Überblick von J. Trütsch/J. Pfammatter, Der Glaube, in: MySal I, 791-826.

[11] J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung, 65.

[12] R. Pell, Katechetik, 67.

[13] J. A. Jungmann, Katechetik, 185 (Hervorh. v. mir). Demgegenüber spricht Jungmann später von der grundsätzlichen »Kongruenz zwischen Menschennatur und Offenbarung« (Glaubensverkündigung, 13) und formuliert unter Hinweis auf K. Rahner: »Eine potentia positiva für die Gnade kann im Menschen nicht angenommen werden, weil das ja die Aufhebung der Gnadenhaftigkeit in bloße Natur bedeuten würde. Andererseits muß aber die potentia oboedientialis, die die bloße Fähigkeit besagt, von Gott gerufen zu werden, auch nicht so verstanden werden, daß sie nur eine Widerspruchslosigkeit bedeuten würde zwischen Natur und Gnade« (Ebd., Anm. 6). Ob damit Rahners Gnadentheologie zureichend erfaßt ist, braucht an dieser Stelle nicht entschieden zu werden. Immerhin bleibt dies anzumerken: a) Der Begriff ›potentia oboedientialis‹ dient Rahner dazu, einen ursprünglichen Bezug von Natur und Gnade zu kennzeichnen. Dabei darf die potentia oboedientialis nicht als passive Offenheit verstanden werden. Sie wird von Rahner in Form einer Hinordnung gedacht, besagt also mehr als die »bloße Fähigkeit . . ., von Gott gerufen zu werden« (Jungmann). Ohne vom Menschen errechnet und eingeklagt werden zu können, ist Gnade im Verständnis Rahners die »Erfüllung der geistigen Natur« (Art. potentia oboedientialis, in: SM III, 1247), ist jene durch Gottes Selbstmitteilung ermöglichte »Vollendung« (1246) bzw. »Wesenserfüllung« (1247) des Menschen. b) Die solcher Vollendung zugeordnete transzendentale Verwiesenheit des Menschen ist keine nachträgliche Erfahrung seiner Existenz, sie ist eine ursprüngliche »übernatürliche Verfaßtheit« (Grundkurs, 135) seines Geistes, eine »Modalität seiner ursprünglichen und unthematischen Subjekthaftigkeit« (ebd.). Diese jeder Existenzerfahrung vorausliegende Ausgerichtetheit des Menschen (Übernatürliches Existential) ist eine transzendentale Vorgabe, weshalb sich die in Gnade erfolgende Selbstzuwendung Gottes an einen Menschen richtet, der seiner Wesensverfassung nach »von Gott und auf ihn hin« (K. Rahner, Würde und Freiheit des Menschen, in: Schriften II, 250) zu verstehen ist. Unter dieser Voraussetzung ist er nicht nur fähig, ein mögliches Offenbarungswort zu vernehmen, sondern ist dieses Wort »positiv erwartend, sowenig er den geringsten Rechtsanspruch darauf hat« (K. Rahner, Die anonymen Christen, in: Schriften VI, 547-548).

[14] Ebd.

[15] Ders., Der Zugang zur Übernatur in der religiösen Jugendunterweisung, in: Kat Bl 75 (1950), 226.

[16] K. Rahner, Natur und Gnade, in: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Köln 1957 (= Schriften zur Theologie IV, 209-230), 228. Für das Verständnis dieses Satzes gilt folgendes festzuhalten: Die sich in der Transzendentalität des Geistes entbergende Offenheit des Menschen ist nach Rahner eine ursprüngliche »Hingeordnetheit des Menschen auf Gott« (213), jedoch dann mißverstanden, wenn sie nach Art eines Erwartungsanspruchs begriffen wird. Ist der Mensch in der Unbegrenztheit seines begriffsbildenden Geistes selbst potentia oboedientialis für das göttliche Wort, so gilt zugleich, daß er, »weil so, von sich aus mit der sinnvollen Möglichkeit des Ausbleibens einer absoluten Erfüllung rechnen muß« (228).

[17] L. Bopp, Art. Gnade, Gnadenordnung und Pädagogik, in: Lex Päd[1] II, 468.

[18] J. A. Jungmann, Der Zugang zur Übernatur, 225.

[19] Vgl. zum theologiegeschichtlichen Hintergrund dieses Gnadenverständnisses K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften I, 323-345; ders., Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, ebd. 347-375 (sowie die in Anm. 16 genannte Literatur).

[20] K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, 325.

[21] Vgl. exemplarisch seine »Lobrede auf Abraham«, in: Furcht und Zittern (= Werke III), übersetzt und kommentiert von L. Richter, Reinbek bei Hamburg 1967, 15-22. Wird hier der Glaube seinem Wesen nach als credo quia absurdum erfaßt, so hat auch seine verkündigungstheologische Baugestalt die Form der Antithese: »Gott — und der Widersacher; Christus — und der Fürst dieser Welt; Licht — und Finsternis; Leben — und Tod; Sarx — und Pneuma; die Weisheit dieser Welt — und die Torheit des Kreuzes; Reich Gottes — und dieser Aeon; civitas Dei — und civitas terrena; Glaube — und Unglaube. — Auf diesen Antithesen steht die Welt der Offenbarung . . . Zwischen diesen beiden Welten aber . . . gibt es kein Sowohl—Als auch, sondern nur ein Entweder—Oder« (F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 11-12; Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 39-40).

[22] F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 220.

[23] W. Loch, Die Verleugnung des Kindes in der Evangelischen Pädagogik. Zur Aufgabe einer empirischen Psychologie des kindlichen und jugendlichen Glaubens, Essen 1964.

[24] F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 49.

[25] J. Göttler, Pädagogik und Katechetik, in: Kat Bl 33 (1907), 60.

[26] A. Weber, Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, 74-75; Die Münchener katechetische Methode, 127. Kam Weber auf dem Wege einer solchen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade dazu, das »Verhältnis zwischen der Tätigkeit des Glaubens und der Tätigkeit der Vernunft« (Die Münchener katechetische Methode, 119) in der Weise zu bestimmen, daß das Kind ‹‹zuerst den Sinn des Glaubenssatzes kennenlernen und hierauf demselben gläubig zustimmen›› soll (123), so ist ein solcher Weg dort nicht möglich, wo die Übernatürlichkeit des Gegenstandes methodisch als konstitutive Norm betrachtet wird. »Die Autorität Gottes ist die erste und vorzüglichste Grundlage des Religionsunterrichtes . . . Darum ist dogmatisch für unseren Religionsunterricht jene Methode als die leitende gefordert, welche dem übernatürlichen Charakter . . . Rechnung trägt« (J. Schraml, Das Prinzip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religionsunterrichte, Regensburg 1899, 6-7). Der Ansatz einer sol-

chermaßen am Dogma gebildeten Methode verkürzt die didaktische Frage auf eine pädagogische Restfunktion, im übrigen verhindert er jede Beziehung von Theologie und Didaktik nach dem Grundsatz, »daß die Methodologie und Didaktik, welche die moderne Pädagogik für Religionsunterricht prinzipiell empfiehlt, für den Unterricht in der übernatürlich geoffenbarten Glaubenslehre nicht gangbar ist« (18).

[27] R. Peil, Katechetik, 7 (Vorwort).

[28] Ebd., 15.

[29] Ebd.

[30] J. A. Jungmann, Katechetik, 177 (Hervorh. v. mir); ähnlich R. Peil, Katechetik, 15, 17, 35, 36. Vergleichbar damit ist in der Evangelischen Unterweisung für H. Kittel die Taufe konstitutiv für seine Anthropologie; vgl. W. Sturm, Religionsunterricht, 91-94.

[31] B. Galura, Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode, 18f., 20, 22f., 25, 77. Dem Erbe dieser Tradition verpflichtet, deren katechetische Logik dadurch geprägt ist, daß sie die Erkenntnisse der Didaktik in das theologische Denken einträgt, wird bei den Münchenern die Frage der Anknüpfung als erste Methodenstufe (Nebenstufe) behandelt: »Eine wichtige Rolle spielt beim Lernen die Apperzeption oder Assoziation, das Einreihen der neuen Vorstellungen oder Begriffe in die alten, bereits vorhandenen. Sobald das Kind etwas Neues hört, wird es in seiner Seele lebendig: alte Vorstellungen tauchen im Bewußtsein auf und begrüßen die neuen und befreunden und verbinden sich. Die erste Frage bei einer Ketechese wird deshalb immer lauten: Was wissen die Kinder bereits von dem neuen Lehrinhalt? Die Vorbereitung ist also immer Repetition, entweder aus einem früheren Wissen oder häufig der letzten Lektion. Was in die Vorbereitung gehört, das zu entscheiden und zu finden ist Sache des einzelnen Katecheten« (H. Stieglitz, Ausgeführte Katechesen über die katholische Glaubenslehre, München-Kempten [1]1922 [1902], VI).

[32] Ebd., 24.

[33] F. Grütters, Kerygmatische Erneuerung, in: Kat Bl 82 (1957), 105.

[34] F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 54; Dienst am Glauben, 62-63; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 220. Für Th. Filthaut hat der Satz von der Dienstfunktion der Methode »den Rang eines katechetischen Axioms« (Menschenbild und katechetische Methode, 13).

[35] G. Weber, Verkündigung, 50.

[36] K. Rahner, Art. Transzendentaltheologie, in: SM IV, 987.

[37] H. U. v. Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln [4]1975, 32.

[38] Th. Filthaut, Art. Katechetische Erneuerung, 38.

[39] Vgl. hinsichtlich der Frageform (Frage und Antwort; Lehrsätze; Lehrsätze mit Fragen am Rand usw.) W. Busch, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus, 137-145. Wie unterschiedlich das Problem der Stoffdarbietung gelöst ist, zeigt die jüngste Vergangenheit. Während der KKBD »zur Wahrung der Tradition« (H. Fischer, Die Lehrstückform des neuen Katechismus, 21) die Merksätze des Einheitskatechismus »so weit es irgendwie möglich war« (ebd.) übernimmt, sucht die Neufassung von 1969 den »Frage- und Antwortstil« (G. Miller, Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 123) zu vermeiden. War dabei die Absicht, »induktiv bei der Umwelt der Kinder« (124) anzusetzen, eine didaktische Zielvorstellung, so werden in dem von A. Baur/W. Plöger hrsg. Katechismus »Botschaft des Glaubens« didaktische Fragen weitgehend vom Dogma aus gelöst. Die dementsprechende Funktionsbestimmung des Glaubensbuches als »Kurzkatechismus des katholischen Glaubens durch seine Merksätze« (6) fällt didaktisch hinter den Reflexionsstand von 1969, theologisch hinter das hermeneutische Erkenntnisinteresse gegenwär-

tigen Glaubensdenkens zurück, insofern die »Einbeziehung heutiger Fragen und Argumente« (ebd.) im Umkreis einer dogmatischen Logik nur einen beiläufigen Stellenwert hat. Es sei in diesem Zusammenhang an jene Anfrage J. Dreißens erinnert, die auch für die Gegenwart ihre Gültigkeit behält: »Ist der faktisch vorhandene Glaube nicht auch ein Maßstab für einen Katechismus?« (Gegenwärtigkeit. Die Übersetzung des Glaubens für heute, Freiburg-Basel-Wien 1970, 10).

[40] F. J. Knecht, Art. Geschichte, biblische, in: Wetzer/Welte² V, 497.

[41] Ders., Art. Katechismus, 314.

[42] Ebd., 315.

[43] Ebd.

[44] DS 3011; NR 38.

[45] F. X. Schöberl, Lehrbuch der katholischen Katechetik, Kempten 1890, 261.

[46] Ebd.

[47] Ebd.

[48] DS 3015; NR 42. Vgl. zum theologiegeschichtlichen Hintergrund einer doppelten Finalitätsordnung P. Eicher, Offenbarung, 134-142.

[49] Dementsprechend betrachtet Schöberl die Katechismusfragen zuerst als »Examensfragen« (Lehrbuch der katholischen Katechetik, 531).

[50] Ebd. Von hier aus klärt sich die didaktische Funktion der Frage: »Zweck jeder Frage ist, eine richtige Antwort zu erhalten« (543).

[51] Vgl. zusammenfassend F. X. Arnold, Art. Kerygma u. Theologie, a. a. O., 392-396.

[52] G. Hansemann, Katechese als Dienst am Glauben. Eine katechetische Untersuchung über Kierkegaards Theorie der Glaubenserweckung, Freiburg-Basel-Wien 1960, 17.

[53] F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 51; vgl. J. Hofinger, Art. Katechismus, in: Lex Päd¹ II, 1112; Art. Katechismus, in: KWB, 384; E. Feifel, Der theologische Ansatz des Katechismus, 343.

[54] J. Dreißen, Grundlinien heutiger Katechese, 25.

[55] Vgl. F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 38: »Immer fußt das Dogma auf dem Drama der Offenbarung. Das Offenbarungswort ist nicht zu trennen von der Offenbarungstat. Die Offenbarung ist . . . ein System primär nicht von Lehren, sondern ein System der göttlichen Taten.«

[56] Ders., Erneuerung der Glaubensverkündigung, 211; Dienst am Glauben, 72; Art. Kerygma u. Theologie, 394; J. A. Jungmann, Katechetik, 302; Katechetische Fragen im deutschen Sprachgebiet, in: LumVitae I (1946), 64.

[57] F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 221.

[58] A. Heiler, Der Neue Katechismus und die Bibel, 359.

[59] H. U. v. Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, 5.

[60] J. Goldbrunner, Zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes, 487.

[61] F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 15; Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 42.

[62] J. A. Jungmann, Katechetische Fragen im deutschen Sprachgebiet, 62; Glaubensverkündigung, 64; Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung, 223; Katechetik, 60; Die Frohbotschaft, 22; G. Weber, Verkündigung, 113; Th. Kampmann, Religionspädagogik und Katechetik heute, 146; F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 215. Die Darstellungsgestalt des Kerygmas in Form der Heilslehre

gilt dabei für die katechetische Wahrheitsaussage im allgemeinen, für den Katechismussatz im besonderen, insofern dieser Begriff geeignet ist, die Wende des Katechismusansatzes gegenüber neuscholastischen Vorbildern zu verdeutlichen; vgl. dazu die auf der Internationalen Studienwoche in Eichstätt erarbeiteten »Empfehlungen für Katechetische Textbücher«, in: Kat Bl 86 (1961), 17: »1. Die katechetischen Bücher stehen im Dienst der Katechese . . . 2. Die Bücher sollen nicht von Begriffen und Definitionen ausgehen, sondern nach Möglichkeit der Offenbarungsweise Gottes folgen, der sich vor allem durch sein lebendiges Wort und seine großen Taten geoffenbart hat . . . 3. Die katechetischen Bücher sollen das Glaubensgut nicht als eine Reihe unverbundener Einzelheiten darstellen, sondern als ein organisches Ganzes, als Darstellung des großen Heilsplanes Gottes . . . 4. Der Inhalt der katechetischen Bücher soll nicht als bloße Pflichtenlehre geboten werden, sondern vor allem als Heilslehre.«

[63] K. Tilmann, Entwurf eines Einheitskatechismus, in Kat Bl 61 (1935), 309.

[64] H. Bouillard, Logik des Glaubens (QD 29), Freiburg-Basel-Wien 1966, 9.

[65] K. Rahner, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: MySal II, 406.

[66] J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung, 14.

[67] F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 56; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 222.

[68] W. Langer, Biblische und thematische Katechese, 76.

[69] E. Schillebeeckx, Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis, in: T. P. Burke (Hrsg.), Künftige Aufgaben der Theologie, München 1967, 77. Vgl. zum ganzen auch den Entwurf von B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1966, in dem es dieser unternimmt, das philosophische Seinsverständnis als innere Möglichkeit des verstehenden Hörens von Offenbarung und damit als Teil der dogmatischen Denkform herauszuarbeiten. In diesem Sinne heißt es exemplarisch: »Wo der Glaube theoretisch als Theologie ausgearbeitet wird, da ist diese wesentlich hermeneutisch, indem sie nämlich die Ausarbeitung des Verstehens des Glaubens ist. Zu dieser hermeneutischen Ausarbeitung gehört auch die angemessene, und das heißt spezifisch philosophische, wenngleich auf den Vollzug des christlichen Glaubens bezogene Auslegung des Seinsverständnisses und der aus diesem erwachsenden Denkmöglichkeiten, die das Verstehen des Glaubens von der Seite des Menschen allererst ermöglichen« (47-48).

[70] J. A. Jungmann, Katechetik, 61 (Hervorh. v. mir).

[71] Bei J. Hemlein, Art. Katechese, in: Lex Päd¹ II, 1084-1089, erscheint es überhaupt nicht; bei ders., Art. Katechetik, ebd. 1099-1107, wird es einmal erwähnt. Nicht genannt wird es bei J. Hofinger, Art. Katechismus, ebd. 1107-1113, sowie F. Schreibmayr, Art. Neuer Katechismus, ebd. III, 643-645. Im übrigen ergeben sich folgende Werte: W. Nastainczyk, Art. Katechetik, in: Lex Päd² II, 394-395 (1 x); L. Lentner, Art. Katechismus, Katechismusgeschichte, ebd. 399-401 (—); W. Croce, Art. Katechetik, Katechese, in: KWB, 369-374 (2 x); ders., Art. Katechetik, in: LThK² VI, 35-37 (2 x); L. Bopp, Art. Katechese, ebd. 27-31 (1 x); H. Mayer, Art. Katechese, in: LThK¹ V, 872-877 (—); ders., Art. Katechetik, ebd. 880 (—); ders., Art. Katechismus, ebd. 880-884 (—); J. Audinet, Art. Katechese, Katechismus, Katechetik, in: SM II, 1054-1064 (5 x).

[72] In diesem Zusammenhang sei nochmals auf die Bedeutung des Aufsatzes von P. Eicher hingewiesen: Offenbarung. Zur Präzisierung einer überstrapazierten Kategorie, a.a.O. (unter dem Titel »Das Offenbarungsdenken in seiner katechetischen

Konsequenz. Ein theologischer Prospekt«, in: Kat Bl 101 [1976], 289-305). Zwar finden sich auch an anderer Stelle Abhandlungen bzw. theologiegeschichtliche Überblicke über den Offenbarungsbegriff (so bei W. Joest, Fundamentaltheologie, 28-59, 72-95; H. Waldenfels, Offenbarung, 79-110, 157-165; H. Waldenfels/L. Scheffczyk, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg-Basel-Wien 1977; H. Thielicke, Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. II. Gotteslehre und Christologie, Tübingen 1973; H. Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1970; A. Dulles, Was ist Offenbarung? Freiburg-Basel-Wien 1970; F. Konrad, Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie, München 1971; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München [8]1969, 31-84), doch nirgendwo wird der Zusammenhang von Theologie und Religionspädagogik unter dem Begriff der Offenbarung näher untersucht.

[73] Vgl. dazu P. Eicher, Offenbarung. Zur Präzisierung einer überstrapazierten Kategorie, 111-113, sowie die Darstellung in ders. Offenbarung, 143-149. Vgl. im übrigen A. Dulles, Was ist Offenbarung?, 86-89; H. Waldenfels, Die lehramtliche Reaktion des 1. Vatikanischen Konzils, in: HDG I/1b, 99-107. Zum Dogmenbegriff des Konzils vgl. K. Rahner/K. Lehmann, Kerygma und Dogma, in: MySal I, 622-707, bes. 652ff.

[74] H. Fries, Die Offenbarung, 175.

[75] H. Waldenfels, Die lehramtliche Reaktion des 1. Vatikanischen Konzils, 102. Neben H. Fries nennt H. Waldenfels den Kommentar von H. Ott, Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar, Basel 1963, als weiteres Beispiel einer solchen Auslegung. Eine ähnliche, vom Vorverständnis der Gegenwart ausgehende Interpretation gibt L. Scheffczyk, Die dogmatische Konstitution »Über den katholischen Glauben« des Vatikanum I und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Theologie, in: MThZ 22 (1971), 76-94; unterscheidend dazu P. Eicher, Offenbarung, 131-150. Wie stark die Interpretationen der Konzilsaussagen auseinandergehen, weil sie unter verschiedenen Absichten erfolgen, wird am Beziehungsverhältnis von Glaube und Vernunft anschaulich. Während L. Scheffczyk den methodischen Ansatz seiner Analyse darin sieht, vom »Schlußkapitel her zu lesen und zu interpretieren« (Die dogmatische Konstitution, 83) und in den Texten des Konzils eine »Einheit von Natürlichem und Übernatürlichem« (84) erkennt, sieht A. Dulles hier eine »Dichotomie« (Was ist Offenbarung?, 87), was sich darin zeige, daß die Offenbarung als »auf übernatürliche Weise mitgeteilte Erkenntnis« (ebd.) begriffen werde. Demgegenüber leugnet K. H. Schelkle nicht den Erkenntnischarakter der Offenbarungsvorstellung, hält aber unter Berufung auf das »se ipsum revelavit et aeterna voluntatis suae decreta« (vgl. DS 3004; NR 32) daran fest, daß nach Aussage des Konzils von »Gottes Selbstkundgebung« gesprochen werde, die nicht als »Mitteilung von abstrakten Wahrheiten« zu verstehen sei (Theologie des Neuen Testamentes, Bd. II. Gott war in Christus, Düsseldorf 1973, 19). Vgl. zu den Wandlungen des Offenbarungsbegriffs vom Tridentinum über die Spätscholastik bis zum I. Vatikanum die Kurzskizze von P. Eicher, Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit, Düsseldorf 1975, 15-34.

[76] DS 3008; NR 35.

[77] DS 3009; NR 36. Die dabei angestrebte Versöhnung von Glaube und Vernunft ist indes mit Aporien belastet, die auf dem Wege der dogmatischen Beweisführung nur zu einer approximativen Lösung des Problems verhelfen, insofern die Beweisführung ihrerseits mit Voraussetzungen arbeitet, die einer vor-theologischen Vernunft erst noch einsichtig zu machen sind: »Der von der extrinsezistischen Konzeption eingeschlagene Ausweg, der die erweisenden Zeichen lediglich als (argumentative) Offenbarungskriterien gelten läßt, die im Rückbezug auf die Autorität des sich offen-

barenden Gottes . . . evidenzvermittelnde Beweiskraft erlangen, ist . . . im Grunde nicht gangbar, da er, logisch gesehen, in einen Irrkreis ausläuft. Mit dem zunächst unausdrücklichen Rückbezug auf die den Kriteriencharakter von Wunder und Weissagungen überhaupt erst konstituierende Offenbarungsautorität Gottes wird hier gerade das vorausgesetzt, was durch diese Kriterien erst sichergestellt werden soll: die Tatsache der Offenbarung« (E. Biser, Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 1975, 75).

[78] H. Waldenfels, Die lehramtliche Reaktion des 1. Vatikanischen Konzils, 104.

[79] J. Goldbrunner, Katechetische Methode im Dienste des Kerygma, in: Katechetik heute, 125.

[80] Ebd. Zum Begriff der Information gilt festzuhalten, daß er im vorliegenden Zusammenhang nicht eine sachneutrale Mitteilung meint, sondern stets Kundgabe des Kerygmas ist. Dies wird schon durch den ntl. Befund bestätigt, wonach das Kerygma zuerst Heilsbotschaft ist. »Es schließt zwar auch Information ein, ist aber immer mehr als bloße Unterrichtung, bloßes Angebot, unterschieden auch von der Vermittlung philosophischer Lehre oder allgemeiner Weisheit« (L. Coenen, Art. Verkündigung. κηρύσσω, in: TBLNT III, 1283). Vgl. zur Bedeutungsbreite des Informationsbegriffs innerhalb der Religionspädagogik W. Bartholomäus, Evangelium als Information. Elemente einer Theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Köln 1972, bes. 41-44, 49-51, 67-74.

[81] Apg 13, 26. Vgl. dazu F. X. Arnold, Wort des Heiles. Gedanken zu einer Theologie der Predigt, in: ThQ 137 (1957), wo Arnold aus einer vergleichenden Analyse des biblischen Wahrheitsbegriffs im Unterschied zum griechischen Logosbegriff (vgl. ders., Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 26ff.) die Engführung eines neuscholastischen Glaubensverständnisses aufbricht, indem er den Glauben weniger unter dem Aspekt des Fürwahrhaltens betrachtet, sondern — von einer »soterischen Schau des Gotteswortes« (Wort des Heiles, 14) ausgehend — das Verkündigungswort ursprünglich als Heilszusage versteht.

[82] J. Goldbrunner, Katechetische Methode, 126.

[83] Vgl. K. Dessecker/G. Martin/K. Meyer zu Uptrup, Religionspädagogische Projektforschung, bes. Kap. VI: Wissenschaftstheoretische Aspekte zur Unterrichtsmodell-Entwicklung, 203-219.

[84] W. G. Esser, Religionsunterricht, 22. Vgl. zur französischen Katechetik B. Grom, Botschaft oder Erfahrung? Tendenzen der französischsprachigen Religionspädagogik, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969.

[85] J. Goldbrunner, Katechetische Methode, 126.

[86] Vgl. den Überblick bei F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, 30-41.

[87] DS 3009; NR 36. Schon Pius IX hatte 1846 in seinem Rundschreiben »Qui Pluribus« auf dieses Verhältnis von Glaube und Vernunft hingewiesen: »Damit nun die menschliche Vernunft in einer so wichtigen Sache nicht in die Irre gehe, muß sie die Tatsache der göttlichen Offenbarung genau untersuchen, damit sie die Gewißheit erhält, daß Gott gesprochen hat, und damit sie ihm einen vernünftigen Glaubensgehorsam erweise, wie es der Apostel weise lehrt (Röm 12,1).« — DS 2778; NR 9.

[88] A. Kolping, Fundamentaltheologie, 21. Auf die Problematik dieser Argumentation ist im einzelnen nicht einzugehen. Sie liegt darin, daß die Gewißheit der Offenbarung als allgemeines Vernunftpostulat vorausgesetzt wird und damit die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsinhalte unabhängig von und vorgängig zu der Glaubenszustimmung des Menschen gedacht wird. Vgl. zur Kritik am herkömmlichen Ansatz der Fundamentaltheologie P. Knauer, Fundamentaltheologische Erhellung der Glaubensproblematik, in: H. J. Türk (Hrsg.), Glaube — Unglaube, Mainz 1971, 182-197;

C. Geffré, Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick, Freiburg-Basel-Wien 1973, Kap. 1: Die neue Orientierung der Fundamentaltheologie, 21-33.

[89] J. A. Jungmann, Katechetik, 179.

[90] Ebd.

[91] E. Biser, Glaubensverständnis, 97.

[92] U. Gerber, Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart, Gütersloh 1966, 61.

[93] J. A. Jungmann, Katechetik, 178. Wie stark eine solche Glaubensbegründung der Tradition verhaftet bleibt, zeigt der Vergleich zu J. Deharbe, Großer katholischer Katechismus, 35: »Glauben heißt überhaupt für wahr halten; was ein Anderer aussagt und zwar deswegen, weil er es aussagt. Gott glauben heißt demnach fest und unbezweifelt für wahr halten, was Gott und weil Gott es geoffenbart hat, wenngleich wir es weder sehen noch begreifen können.« Auf der gleichen Linie bleibt J. Linden, Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, als Versuch zur Lösung der Katechismusfrage, 16: »Christlich glauben heißt alles fest für wahr halten, was Gott gesagt oder geoffenbart hat.« In wörtlicher Wiederholung in: Der mittlere Deharbesche Katechismus, neu bearbeitet von J. Linden, Regensburg [31]1904, 2.

[94] J. A. Jungmann, Katechetik, 181.

[95] Dieses Glaubensverständnis findet sich als durchgängiges Motiv in den Arbeiten F. X. Arnolds. Vgl. ders., Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 19 u. ö.; Das Ziel der religiösen Bildung, 53; Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 45 u. ö.; Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit, 84 u. ö.

[96] P. Eicher, Offenbarung, 119.

[97] R. Pell, Katechetik, 31. In gleichem Sinne spricht G. Fischer, Art. Katechet, in: LThK[2] VI, davon, das Lehramt stehe »beim Katecheten im Vordergrund« (33). Ähnlich liest man bei J. Hemlein, Art. Katechet, in: Lex Päd[1] II, 1089: »Wer Religionsunterricht erteilen will, muß am Lehramt Christi teilnehmen.« Indem der Gedanke der Apostolischen Sukzession auf die Katechese übertragen wird, heißt es, der Papst sei »der Katechet der ganzen Kirche«, die Bischöfe seien »die Katecheten der einzelnen Diözesen« (ebd.). Demzufolge erscheint der Religionslehrer als »der Gehilfe des Bischofs und bedarf dessen Auftrag und Sendung (CIC 1381)« (ebd).

[98] C. Geffré, Die neuen Wege der Theologie, 27.

[99] F. M. Willam, »Kerygma« und die Denkformen der Gegenwart, 143; ähnlich B. Dreher, Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht, 176: »Auf katholischer Seite freilich ist der Lehrauftrag für Religionsunterricht in der Schule so sehr durch die Übertragung der Missio canonica als Teil der amtlichen kirchlichen Lehrverkündigung gekennzeichnet, daß kein Zweifel darüber bestehen kann, daß der Inhalt des Unterrichtes mit der Glaubensverkündigung der Kirche identisch sein muß . . .«

[100] G. Weber, Verkündigung, 72.

[101] F. X. Eggersdorfer, Der Sinn der Methodenbewegung in der Katechese, in: Kat Bl 47 (1921), 111.

[102] Diese Tatsache ergibt sich schon aus dem Satz Webers, der Religionsunterricht sei »von Anfang bis zum Ende übernatürlich« (Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, 64; Die Münchener katechetische Methode, 119), wird aber auch darin deutlich, daß Weber gegenüber der Kritik Schramls darauf besteht, bei dem über die biblische Geschichte vermittelten Katechismussatz sei die Wahrheit nicht »gesucht, . . . aus einer Reihe von Momenten, Punkten und Tei-

len unterrichtlich-intellektuell zusammengesetzt« (So J. Schraml, Das Prinzip der modernen Anschauung, 14), hingegen geschehe deren Zusammenfassung »per modum additionis« (A. Weber, Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, 61; Die Münchener katechetische Methode, 117). Das aber heißt: Der Inhalt des religiösen Satzes ist für Weber nicht das Produkt natürlicher Erkenntnis oder logischer Schlußfolgerung (weil per modum conclusionis erschlossen), vielmehr wird der methodische Ansatz aus einem Glaubenshorizont entwickelt und unter dieser Voraussetzung die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft didaktisch verwertet.

[103] G. Weber, Verkündigung, 88-89.

[104] J. A. Jungmann, Katechetik, 178.

[105] H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik, 29.

[106] In diesem Sinne heißt es etwa bei K. Tilmann, Der methodische Gebrauch des neuen Katechismus im Unterricht, 25: »Die Verwendung der Münchener Methode beim Gebrauch des neuen Katechismus wird der Normalfall sein.« Auch für F. Schreibmayr/K. Tilmann gilt dieser Grundsatz: »Der Katechet wird natürlich, zumal wenn er Anfänger ist, nicht mit Experimenten beginnen. Die Katechesen des Handbuches folgen im allgemeinen der Münchener Methode« (Handbuch zum Katholischen Katechismus I, 5).

[107] Auch hier bildet sich der Ableitungszusammenhang von Theologie und Didaktik noch einmal ab, und zwar insofern, als der Methodengang der Münchener nun ausschließlich theologisch begründet wird. Der didaktische Sinn der Formalstufen wird zwar anerkannt, »zuvor aber und vor allem bedeuten diese Stufen Grundfiguren, die im Kerygma selber verfaßt sind« (Th. Kampmann, Das Geheimnis des Alten Testamentes, 32). Ähnlich heißt es bei F. Schreibmayr/K. Tilmann, die Münchener Methode sei »tief in der Methode Jesu und der Kirche verankert« (Handbuch zum Katholischen Katechismus I, 5-6). Infolgedessen ist auch die Forderung nach Anschaulichkeit nicht das Ergebnis didaktischer oder erkenntnistheoretischer Prämissen, sondern die Folge einer katechetischen Besinnung, die im Wechsel »von der Methodenlehre zum religiösen Gehalt der Glaubensunterweisung« (F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 49) ihren Methodenansatz theologisch rechtfertigt und aus einer heilsgeschichtlichen Schau der Offenbarung begründet: »Als Form der Offenbarung hat Gott . . . nicht allgemeingültige Lehrsätze gewählt, sondern ein anschauliches, ergreifendes Ereignis, das er geschehen und dann verkünden ließ . . . Dieser Offenbarungsweise hat sich die Katechese anzuschließen, indem sie das Heilsereignis verkündet und daraus die Heilslehre und die Heilsforderungen entwickelt und den Kindern ins Herz legt« (K. Tilmann, Das Werden der neuen katechetischen Methode, 105). Eine ähnliche Begründung des Anschauungsprinzips aus der Eigenstruktur des Kerygmas findet sich bei J. Goldbrunner, Zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes, 492: »Methodisches Vorgehen — von der Anschauung ausgehend — entspricht dem Heilsgeschehen selbst. Die Forderung der Didaktik: Anschaulichkeit — Selbsttätigkeit — Ganzheit usw. sind seinsrichtig, sie entsprechen der Verkündigung. Anschaulichkeit der Methode wird nicht bloß des Kindes wegen angestrebt, das Heilsereignis selbst ist anschaulich.«

[108] J. Goldbrunner, Katechetische Methode, 126.

[109] Ebd., 127f.

[110] V. Schurr, Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert, 399.

[111] R. Sauer, Die Katechese im Angesicht des Unglaubens, in: Kat Bl 91 (1966), 690.

[112] J. Goldbrunner, Katechetische Methode, 133.

[113] P. Henrici, Art. Apologetik. IV. Immanenzapologetik, in: SM I, 278.

[114] A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese, 282.

[115] Vgl. die Lehrplananalysen bei E. J. Birkenbeil, Curriculum-Revision, Kap. I: Das Modell des »erziehenden RU« in der Lehrplanentwicklung von 1908 bis 1932, 13-63, Kap. II: Das Modell der »verkündenden Katechese« in der Lehrplanentwicklung von 1932 bis 1967, 65-189.

[116] P Schanz, Art. Offenbarung, in: Wetzer/Welte² IX, 773.

[117] Vgl. die Textbeispiele bei J. A. Jungmann, Katechetik, 122; H.-W. Offele, Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode, 14 Anm. 29; W. H. Meunier, Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht, 61-76.

[118] W. H. Meunier, Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht, 283. Daß es hier nicht um ein Randproblem geht, sondern um eine dogmatische Grundfrage, zeigte sich auf dem II. Vatikanischen Konzil in der Relatio von Bischof F. Franic zum 3. Schema der Konstitution »Über die göttliche Offenbarung«: »Die Katechismen aus verschiedener Zeit, aus verschiedenen Sprachen und Nationen lehren durch vier Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Tage, daß die Tradition von weiterem Umfang ist, als im Schema ausgesagt. Klar wird gelehrt, daß es offenbarte Wahrheiten gebe — also nicht nur die Wahrheit über die Heiligkeit und Inspiration der Schrift —, die weder ausdrücklich in der Schrift vorhanden sind noch aus ihr mit Sicherheit gefolgert oder bewiesen werden können . . . Es handelt sich hier um eine grundlegende katholische These, die als solche von den Katechismen in entschiedener, offener und klarer Art vorgelegt ist« (zit. bei E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn ²1967, 150).

[119] Ebd., 284.

[120] Ebd., 286. Für G. Weber stellt sich die Frage nach der Funktion des Lehramtes bezüglich des Katechismus wie folgt: »Bibel und Katechismus stehen beide im Dienste der Glaubensverkündigung. Anders freilich in der Form, anders in der Sehweise, anders in der Stoffolge. Beide aber verkündigen das Reich Gottes, beide lehren die christliche Wahrheit, in beider Mitte steht Christus. Im Katechismusunterricht waltet die Kirche ihres Lehramtes umfassender als im Bibelunterricht, weil die Bibel nicht als die alleinige Glaubensquelle angesehen werden kann« (Verkündigung, 136-137).

[121] F. J. Knecht, Art. Geschichte, biblische, 497. Ähnlich betrachtet J. Schraml den Katechismus als das »normangebende Lehrbuch« und sieht in der Biblischen Geschichte nur »ein Hilfsmittel zur Belebung, Begründung und Fruchtbarmachung des Katechismusunterrichtes« (Die Fundamentalfrage der katholischen Katechese, Regensburg 1900, 119). Ist das Glaubensbuch erst als der »objektive Ausgangspunkt der ganzen Katechese« (F. X. Schöberl, Eine neue Katechisiermethode, 115) zu betrachten, insofern es die regula fidei in systematischer Darstellungsform enthält, so kann auch das Verhältnis von Katechismus (Begriff) und Bibel (Geschichte) nur in folgender Weise verstanden werden: »Das Lesen der treffenden biblischen Geschichten veranschaulicht das Lehrwort« (ebd.).

[122] W. H. Meunier, Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht, 11. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die Begriffe Analyse und Synthese nicht im Sinne der Aristotelischen Logik gebraucht, sondern weitgehend durch die Katechese umgedeutet werden. Vgl. zur Begriffsgeschichte dieser Termini die klärenden Ausführungen von M. Pfliegler, Der Religionsunterricht III, 174-188.

[123] Vgl. dazu B. Truffer, Das material-kerygmatische Anliegen, 42-47; J. Hemlein, Art. Münchener katechetische Methode, in: Lex Päd¹ III, 540-543; F. Kopp, Art. Lehrstufen, ebd. 274-275; F. M. Willam, Art. Katechetische Bewegung, in: KWB, 375-376;

A. Zenner, Art. Münchener Katechetische Methode, ebd. 555-556; Th. Kampmann, Art. Münchener Katechetische Methode, in: LThK² VII, 678-679.

[124] F. Schreibmayr/K. Tilmann, Handbuch zum Katholischen Katechismus I, 7. Ähnlich definiert A. Zenner, Art. Münchener Katechetische Methode, die Formalstufen als »Grundmethode« (556) des KKBD.

[125] J. Jungmann, Theorie der geistlichen Beredsamkeit, 2 Bde., Freiburg ³1895.

[126] Vgl. ausführlich die Darstellung in J. Jungmann, Beredsamkeit I, 3. Buch, 5. Abschnitt: Zwei Gesetze aus der Erkenntnislehre und allgemeine Vorschriften für die geistliche Beredsamkeit, welche sich aus denselben ergeben, 207-247.

[127] Ausdrücklich heißt es in der Grundlegung: »Sie könnten den angeführten Zeugnissen gegenüber allerdings noch bemerken, daß wir uns mit der Theorie der geistlichen Beredsamkeit zu befassen haben, während dem griechischen Philosophen [Plato] wie dem römischen Redner [Cicero] ganz gewiß nicht diese, sondern die profane vor Augen schwebte. Aber diese Einwendung zurückzuweisen, würde nicht schwer sein. Denn die Rücksichten, auf welche Plato und Cicero ihren Satz von der Notwendigkeit eines psychologischen Fundaments für die Theorie der Beredsamkeit gründen, sind offenbar der geistlichen Beredsamkeit nicht minder eigentümlich als der profanen« (Beredsamkeit I, 3-4).

[128] Vgl. Bd. I, Nr. 42; Bd. II, Nr. 327.

[129] I, 59 (im Orig. gesperrt).

[130] Ebd., 211.

[131] Unter Bezug auf die scholastische Erkenntnislehre O. Muck, Art. Verstand, in: HphG 6, 1617. In diesem Sinne spricht auch A. Weber (Die Münchener katechetische Methode) davon, die Erkenntnisform des Menschen sei ihrer Gestalt nach »sinnlich und geistig« (6). Insofern geschehe jeder Erkenntnisakt nach scholastischer Lehre auf dem Weg über die sinnliche Vorstellung (species visibilis) in der Weise, daß das »äußere Objekt« (ebd.) sich im Inneren abbilde und der Mensch mittels geschichtlicher Anschauung den »geistigen Begriff« (ebd.) bilde. Die didaktische Transposition einer solchen Erkenntnislehre geschieht ebenso unmittelbar wie zwingend: Da jedes Erkennen eines naturgemäßen Anschauungsobjektes bedarf, vermittelt die Erzählung jene erkenntnislogische Grundlage, die zwar den Erkenntnisgegenstand nicht »in natura« (8) darzustellen vermag, gleichwohl jene Begriffsbildung erst ermöglicht, die auf dem Wege der Abstraktion geschieht. Die Konsequenz dieses Ansatzes nötigt unmittelbar zur Abkehr von der bisherigen Katechismusmethode, denn, so lautet das Fazit Webers, »diese Darlegung enthält in nuce die Forderung der Anschaulichkeit des Unterrichtes« (7).

[132] J. Jungmann, Beredsamkeit I, 213.

[133] Ebd., 231. Der hier vorliegende Zusammenhang zwischen der geistigen Erkenntnisstruktur des Menschen und ihren methodischen Konsequenzen gilt auch für die Münchener. Ebenso wie Jungmann geht Weber davon aus, der komplette »Akt des Menschen« bestehe »aus einem geistigen und einem sinnlichen Teil« (Die Münchener katechetische Methode, 3), wobei er den geistigen Teil dem »höheren Erkenntnis- und Begehrungsakt« (ebd.) zuordnet, den sinnlichen Teil dem »niederen Erkenntnis- und Begehrungsakt« (ebd.) zurechnet. Ist erst aus einer Theorie geistiger Erkenntnis der Weg der Erkenntnisbildung beschrieben, so liegt die methodische Schlußfolgerung a) in der Anweisung, der Katechet habe »alle vier Beziehungen« (ebd.) zu berücksichtigen, b) in der Überwindung einer neuscholastischen Wortexegese: »Der Stoff der katechetischen Lehrtätigkeit sind also nicht Begriffe oder Lehrsätze, wie man häufig anzunehmen scheint, sondern zu jedem Begriffe gehört auch die Vorstellung und das sinnliche und geistige Begehren« (ebd.).

[134] Ebd., 214 (im Orig. gesperrt).

[135] Vgl. dazu H.-W. Offele, Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode, 22-33; H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik,30-42.

[136] W. H. Meunier, Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht, 50.

[137] Ebd., 9. Dementsprechend versteht Meunier unter Methode, jedes »Verfahren, welches man einzuschlagen hat, um zur Erkenntnis eines Dinges zu gelangen oder die Erkenntnis . . . anderen mitzuteilen« (3). Im allgemeinen Sprachgebrauch hat sich diese erkenntnisbildende Funktion insofern erhalten, als auch hier die Methode eine Verfahrensweise bezeichnet, »nach der Denkprozesse oder Handlungsabläufe durchgeführt werden« (F. Rapp, Art. Methode, in: HphG 4, 913; Hervorh. v. mir).

[138] H. Stieglitz, Reform der Katechese, 9. In gleichem Sinne äußert sich A. Weber, Zur Frage der formalen Stufen, in: Kat Bl 24 (1898), 106: »Die phantasmata sind die bleiernen Gewichte, welche einen rascheren Gedankenflug hemmen. Nach der Lehre des heiligen Thomas ist unser Denken von den sinnlichen Vorstellungen nec. medii abhängig« (Weber verweist auf Thomas, S. th. 1. 2. qu. 84a. 7). Ein ähnlicher Hinweis findet sich in ders., Synthetische oder analytische Methode?, wo Weber auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft eingeht: »Hinc s. Thomas 2.2.q.8.a.8 statuit: ›Fides non potest universaliter praecedere intellectum. Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intellegeret‹ « (65; Die Münchener katechetische Methode, 120). Damit überwindet Weber jene Dichotomie von Glaube und Vernunft, die Schramls Methodenkritik zugrunde liegt. Während dieser bestreitet, daß das Moment des Erkennens dem des Glaubens vorausgeht und demzufolge die Übernatürlichkeit nicht als »Äußeres, nicht als Akzidens der Glaubenslehre« (Das Prinzip der modernen Anschauung, 11) verstanden wissen will, vermag Weber keinen »Konflikt zwischen Erkenntnis der übernatürlichen Objekte und menschlicher Erkenntnis« (Die Münchener katechetische Methode, 12) zu erkennen. Der Grund dafür ist, daß für ihn die Dogmatik jene Rechtfertigung liefert, den Beziehungszusammenhang von Natur und Gnade auf die Erkenntnisfrage anzuwenden. Während daher für Schrami übernatürliche Wahrheiten nicht »auf Anschauung«, sondern auf der »Autorität Gottes« (Die Fundamentalfrage der katholischen Katechese, 66) gründen, kann Weber hier keinen Gegensatz oder Widerspruch sehen, insofern er davon ausgeht, daß der Mensch durch Gnade a) sich ontologisch in einen »status supernaturalis« (127) befindet und deshalb b) erkenntnislogisch sein Denken immer schon im Horizont einer übernatürlich aufgelichteten Vernunft vollzieht. Die Methode führt dann keineswegs dazu, das Verhältnis von Glaube und Vernunft — wie Schrami behauptet — zu korrumpieren, vielmehr bildet sie dieses noch einmal ab und liefert für das Prinzip der Anschauung die dogmatische Rechtfertigung: »Wenn wir also in der Religionsstunde den Kindern eine biblische Geschichte oder eine andere Erzählung darbieten, so wenden wir uns damit nicht bloß an ihr natürliches Erkennen, sondern an ihr in den übernatürlichen Zustand erhobenes Erkenntnisvermögen« (ebd.).

[139] Da hier das Problem der Formalstufen primär in einem erkenntnistheoretischen Zusammenhang erörtert wird, ist auf die Funktion der Erzählung nicht im einzelnen einzugehen. Sie liegt einerseits darin, daß das Interesse der Schüler geweckt und »das Kind bei seiner sinnlich-geistigen Natur« (H. Stieglitz, Ausgeführte Katechesen, VIII) angesprochen wird, überdies in der auf diese Weise ermöglichten Einheit der Katechese (jede Katechese soll ein einziges, in sich geschlossenes Thema enthalten) und ihrer Begründung als einer eigenständigen Lehrform; vgl. zu dem letzten Punkt besonders F. X. Eggersdorfer, Der Sinn der Methodenbewegung in der Katechese, a. a. O., 59-65, 106-117.

[140] J. B. Hirscher, Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Religionsunterrichtes, der gesammten Geistlichkeit mitgetheilt, Freiburg 1863: »Ich habe gesagt . . ., daß die biblische Geschichte dasselbe lehre, was der Katechismus, ja ohne Vergleich mehr lehre als dieser, lehre sie zugleich (was der Katechismus nicht tue) in einer für das fragliche Alter faßlichen, ansprechenden und bildenden Weise. — Ach, wir Theologen, an unsere abstrakten Formeln gewöhnt, denken und leben in diesen, und vergessen ganz und gar den Prozeß, in welchem alle und so auch die geistigen Erkenntnisse sich in den jungen Seelen bilden. Wir fangen daher den Unterricht statt mit Anschauungen, die aus der Natur oder Geschichte genommen sind, mit abstrakten Wörtern und Sätzen der Schule an, und wenn die Kleinen diese herzusagen wissen, bereden wir uns, sie haben was gelernt, und wir haben sie in der Religion unterrichtet . . . (105). Aber Kinder sollen diese Sätze fassen und, wenn sie dieselben hersagen können, etwas dabei denken, oder durch sie in der Religion etwas gelernt haben? — Wo in aller Welt darf man die von Gott gesetzte Ordnung zu Kenntnissen zu gelangen, umkehren, und statt mit Anschauungen mit abstrakten Lehrsätzen anfangen?« (106). Vgl. zur Bedeutung dieses Methodenansatzes für die materialkerygmatische Verkündigung Anm. 107. Es ist folglich ein historisches Mißverständnis zu behaupten, der Neuansatz des Katechismusunterrichts in seiner nachscholastischen Form sei »methodisch, nicht theologisch motiviert« (E. Meueler, Katechismus und Curriculum, 16). Lieferte schon H.-W. Offele (1961) den Nachweis dessen, daß die Münchener über den Hirscherschüler Gustav Mey den Anschluß an die Tübinger historische Schule fanden (Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode, 137ff.), so belegen die Aussagen von Weber über das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. von Anschauung und Dogma, daß die Methodenwende aus methodischen wie theologischen Einsichten begründet wurde. Dieses zeigen zum einen die erkenntniskritischen Hinweise Webers auf die scholastische Tradition (vgl. Anm. 131, 133, 138, 145, 195), auf Augustinus (Das Prinzip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religions-Unterricht, in: Kat Bl 25 [1899], 169; Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, 67; Die Münchener katechetische Methode, 120), auf die Dogmatik von Hurter (Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, 65ff.; Die Münchener katechetische Methode, 120), sowie seine Kenntnis über den Funktionswert der biblischen Geschichte im Werk »des bekannten Mey« (Das Prinzip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religions-Unterricht, 170). Die Frage der Methode steht deshalb schon ursprünglich in einem theologischen Kontext, was nicht einmal J. Schraml bestreitet: »Daß endlich ein Synthetiker positiv versucht, die alte, für unseren Religionsunterricht wichtigste Frage dogmatisch zu entscheiden, ist dankbar anzuerkennen. Denn nicht das didaktische, sondern das dogmatische Moment hat in unserem methodischen Widerstreite zuerst das Urteil zu fällen« (Das Prinzip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religionsunterrichte, 5). Vgl. im übrigen die Hinweise auf Augustinus, Hirscher und Gruber bei F. X. Eggersdorfer, Der Sinn der Methodenbewegung in der Katechese, 108ff.

[141] J. Göttler/H. Stieglitz, Alte und neue Aufgaben der Religionspädagogik, in: Kat Bl 43 (1917), 2.

[142] G. Hansemann, Katechese als Dienst am Glauben, 99.

[143] R. Sauer, Die Katechese im Angesicht des Unglaubens, 695.

[144] E. Meueler, Katechismus und Curriculum, 23.

[145] A. Weber, Zur Frage der formalen Stufen, 107.

[146] G. Weber, Verkündigung, 73.

[147] Ebd., 27.

[148] F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 11.

[149] Augustinus, De doctr. christ. 4, c.12, n. 27 (zit. nach J. Jungmann, Beredsamkeit II, 203).

[150] Vgl. weiter oben S. 25.

[151] G. Weber, Verkündigung, 28.

[152] F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, 11; Glaubensverkündigung in der Gegenwart, 39.

[153] F. Schreibmayr, Der Aufbau des Katechismus, 10.

[154] G. Weber, Verkündigung, 50.

[155] F. Schreibmayr, Zum ersten Lehrstück des neuen Katechismus, 369.

[156] Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 14.

[157] P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel, 17.

[158] G. Weber, Verkündigung, 62.

[159] Ebd., 88.

[160] J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung, 73.

[161] G. Stachel, Der Bibelunterricht. Grundlagen und Beispiele, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 118.

[162] G. Weber, Verkündigung, 147 u.ö.

[163] Ebd., 78. Dieses Ergriffensein darf nach Weber nicht passivisch gedeutet werden, sondern ist vom Begriff des Erlebens (vgl. dazu 74-78) aus zu verstehen.

[164] B. Pascal, Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von W. Rüttenauer, Bremen [6]1964, 28.

[165] Diesem Interesse fühlt sich besonders W. G. Esser verpflichtet. Vgl. dazu sein »Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik«, in: Was ist Religionspädagogik?, 32-63, sowie den genannten Aufsatz »Religionsunterricht = Traditionsunterricht? Daseinsunterricht in Korrelation«, in dem es ebenso eindeutig wie anfechtbar heißt, nicht »Bibel und Glaubenslehre« (236) bildeten den eigentlichen Gegenstand des Religionsunterrichts, sondern die »erfahrbare Lebenswirklichkeit« (ebd.). Vgl. zur Begründung eines solchen religionspädagogischen Ansatzes ders., Lernziel Religiösität oder: Das eigene Verwendungszielfeld des Religionsunterrichts, in: Kat Bl 100 (1975), 521-534; ders., Studien zur Säkularisierung und Religiösität, Düsseldorf 1975, bes. »Dritte Studie: Säkularisierung und bleibende Religiösität (1974)«, 141-169.

[166] Th. Kampmann, Religionspädagogik und Katechetik, 146.

[167] Weder von E. Paul, Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik (a.a.O.), von A. Exeler, Inhalte des Religionsunterrichts (a.a.O.) noch von E. Feifel (Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik, in: Was ist Religionspädagogik?, 149-262). Verkündigungstheologie ist aber ihrer Absicht nach nicht zuletzt der Versuch, die Verkündbarkeit selbst zu einem Thema der katechetischen Reflexion zu machen und über die Möglichkeitsbedingungen theologischer Rede vor den Anfragen der Zeit neu nachzudenken. Allerdings bewegt sich dabei die hermeneutische Frage in einem innertheologischen Zirkel (Kerygma/Dogma) und erlangt im ganzen nicht die Bedeutung, die ihr heute zukommt — grundsätzlich aber ist die Sache anvisiert. So heißt es bei J. A. Jungmann (Art. Verkündigung, in: Lex Päd[1] IV) bezeichnenderweise, Verkündigungstheologie sei eine solche Theologie, »die der Verkündigung des Glaubens und den Aufgaben der praktischen Seelsorge ...

dient« (782). In diesem Zusammenhang wie E. Paul von einer theorielosen Religionspädagogik zu sprechen, wird nicht nur der historischen Leistung der katechetischen Tradition ungerecht, sondern entspricht Tendenzen der Gegenwart, die Anläufe, Umbrüche und Konflikte katechetischer Theoriebildung vorwiegend kritisch zu betrachten: im Spektrum des gegenwärtigen Bewußtseins.

[168] Vgl. K. Rahner, Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK² VI, 126. Zwar bestreitet Rahner die wissenschaftstheoretische These der Verkündigungstheologie nach einem eigenen Formalobjekt, erkennt aber an, daß der Anspruch der kerygmatischen Theologie von der systematischen noch nicht eingelöst worden sei. Dieser Anspruch bestehe darin, daß die Theologie als ganze »Heilstheologie« zu sein habe, »die den heutigen Menschen und seine Glaubensnot findet« (ebd.; ders., Art. Kerygmatische Theologie, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien ⁶1967, 196; zit. KTW).

[169] K. Hilpert, Glaubensnormen für Jugendliche? Anmerkungen zum Katechismusproblem, in: rhs 20 (1977), 198.

[170] Da die Untersuchung von einer theologischen Fragestellung ausgeht, kommt es zuerst darauf an, die Krise des Religionsunterrichts aus den inneren Motiven der Katechese darzustellen. Es versteht sich von selbst, daß mit dem Wandel der wissenssoziologischen Voraussetzungen der bisherige Begründungsansatz des Faches nicht mehr ausreichte. In einer Gesellschaft, in der die Prozesse der »beschleunigenden Veränderung«, der »Verwissenschaftlichung« und der »zunehmenden Vergesellschaftung« zu tragenden Grundphänomenen ihres Bewußtseins wurden (H. v. Hentig, Allgemeine Lernziele der Gesamtschule, 15f.), mußte nicht nur das bisherige Selbstverständnis des Faches als fraglich erscheinen, sondern ebenso eine Methodik, die im Unterschied zu allgemein pädagogischen Theorien aus dem Wesen des Kerygmas begründet und gebildet wurde.

[171] J. Linden, Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, als Versuch zur Lösung der Katechismusfrage, XLIII.

[172] J. A. Jungmann, Katechetik, 140.

[173] G. Weber, Verkündigung, 48; vgl. J. A. Jungmann, Neue Konzentration in der religiösen Unterweisung, 43.

[174] Das bedeutet nicht, daß in der material-kerygmatischen Katechese nicht auch andere pastoralgeschichtliche Strömungen (Hirscher, Drey, Sailer, Gruber usw.) zur Geltung kamen. Es geht an dieser Stelle vielmehr um die theologische Denkfigur, nach der die verkündigungstheologische Unterweisung dachte. In dieser Hinsicht gilt es mit M. Niggemeyer festzuhalten, die »formale, materiale und methodische Zielsetzung neuscholastischer Glaubenskatechese« sei im Katechismus von 1955 »nur im Ansatz überwunden« (Glaubenskatechese, 103).

[175] G. Weber, Verkündigung, 64.

[176] E. J. Birkenbeil, Curriculum-Revision, 188.

[177] E. Biser, Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung, München 1971, 8.

[178] J. Goldbrunner, Katechese und Begegnung, 159; in wörtlicher Wiederholung ders., Katechese im Dienst am Glauben, in: Kat Bl 86 (1961), 146.

[179] H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik, 73.

[180] Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 22f.; Art. Katechetische Erneuerung, 38; Religionspädagogik und Katechetik heute, 146; H. Strunz, Katechumenat und Ganzheitsbildung, Paderborn 1948; Religionsunterricht als Katechumenat, a.a.O. Bei J. A. Jungmann, Art. Katechumenat, in: Lex Päd¹ II, 1114, heißt es:

»Da das Katechumenat immer zugleich auf ein christliches Leben eingestellt ist, gilt es heute in der Katechetik vielfach als Vorbild für die Überwindung eines bloßen ›Religionsunterrichtes‹.«

[181] L. Lentner, Art. Religionsunterricht, in: KWB, 649.

[182] H. Strunz, Katechumenat und Ganzheitsbildung, 6. In gleicher Weise spricht W. Nastainczyk davon, die Katechetik sei »integrierender Bestandteil der Praktischen Theologie« (Art. Katechetik, 394; ders., Die Aufgaben der Katechetik als Teilbereich der Praktischen Theologie, in: Kat Bl 93 [1968], 283-288; ders., Formalkatechetik. Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung, Freiburg 1970, 16ff.). W. Croce definiert die Glaubensunterweisung ebenfalls als »Teil der Gesamtseelsorge« (Art. Katechetik, Katechese, 370; Art. Katechetik, 36), während J. Hemlein ihren wissenschaftstheoretischen Ort als »Zwischenstellung zwischen Pädagogik und Seelsorgewissenschaft« (Art. Katechetik, 1100) beschreibt. Ähnlich halten neuere Begründungsversuche an der Zuordnung von Praktischer Theologie und Religionspädagogik fest, bestehen aber darauf, daß dieser Beziehungszusammenhang nicht als Ableitungszusammenhang mißverstanden werden darf: »Ich verstehe Religionspädagogik als eine theologische Disziplin . . . Dies wirkt sich zunächst darin aus, daß sie die übrigen theologischen Disziplinen als Bezugswissenschaften im Prozeß der religionspädagogischen Theoriebildung ansieht. Religionspädagogik ist jedoch keine Abbildungs- und Applikationsstätte von Ergebnissen der Bibelwissenschaften oder der Dogmatik, beziehungsweise ihrer neuesten Richtungen und Moden, sondern eine eigenständige Disziplin, die einen eigenständigen Gegenstandsbereich wissenschaftlich zu bearbeiten hat« (A. Stock, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Religionspädagogik als Wissenschaft, 26). In vergleichbarer Absicht veranschaulicht E. Feifel einerseits den Bezug, andererseits das gewandelte Selbstverständnis der Religionspädagogik zur Praktischen Theologie: »Innerhalb der Handlungswissenschaft Praktische Theologie hat nun die Religionspädagogik ihren Ort, sofern sie als theologische Disziplin begriffen wird . . . Am Ausgangspunkt dieses wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses der Religionspädagogik steht damit die Entscheidung, daß sie als theologische Disziplin an der Kirchlichkeit aller Theologie teilhat. Sie ignoriert jedoch nicht mehr, wie die herkömmliche Religionspädagogik, die wissenschaftslogischen Grenzen zwischen Theologie und Pädagogik« (Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik, 238-239).

[183] J. Göttler, Pädagogik und Katechetik, 60. Ein Jahr später heißt es in gleicher Absicht: »Wo gehört die Katechetik hin, in die Pastoraltheologie oder in die Pädagogik? Das ist eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Tausend Fäden verbinden sie mit dem einen wie mit dem andern Gebiet« (J. Göttler, Ein neues System der Katechetik, in: Kat Bl 34 [1908], 63).

[184] W. Croce, Art. Katechetik, Katechese, 370; Art. Katechetik, 36; J. Hemlein, Art. Katechetik, 1100.

[185] F. X. Arnold, Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, 227 (Hervorh. v. mir).

[186] E. Feifel, Art. Kerygmatik, 413.

[187] F. Schreibmayr, Zum ersten Lehrstück des neuen Katechismus, 368.

[188] F. X. Schöberl, Lehrbuch der katholischen Katechetik, 261.

[189] J. A. Jungmann, Katechetik, 178.

[190] J. Feiner, Offenbarung und Kirche — Kirche und Offenbarung, in: MySal I, 539.

[191] G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Wort und Glaube, Tübingen [3]1967, 21.

[192] W. Croce, Art. Katechetik, Katechese, 373.

[193] A. Thome, Unser Heil in Gottes Wort, 159.

[194] H. Hilger, Gottes Wort und unsere Antwort. Bibelstunden zum Buche Genesis, Freiburg 1956, VI.

[195] Wie stark die Münchener didaktisch handelten, aber theologisch dachten, zeigt sich darin, daß A. Weber gegenüber Herbart die Strebeakte des Menschen nicht als »rein materielle Vorgänge« (Die Münchener katechetische Methode, 4) auffaßt, vielmehr für die »spezielle Methodik des Religionsunterrichtes« (ebd.) davon ausgeht, daß dessen Erkenntnislogik »vom Sinnlichen zum Übersinnlichen« (Zur Frage der formalen Stufen, 107) fortschreitet. Dieser Grundsatz findet seine Entsprechung im Prinzip der Anschauung, seine Begründung in theologischen Motiven: »Nur wenn ihre (sc. der Profanpädagogik) methodischen Folgerungen mit der christlichen Seelenlehre nicht in Einklang zu bringen sind, werden wir dieselben ablehnen. Nun ist aber das Anschauungsprinzip, wie es allgemein praktisch geübt wird, nicht bloß mit der christlichen Auffassung vereinbar, sondern eine notwendige Folgerung daraus« (Das Prinzip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religions-Unterricht, 167).

[196] F. M. Willam, Art. Lehrstückkatechismus, in: LThK² VI, 898.

[197] J. Goldbrunner, Zur Einführung des Neuen Katechismus, in: Kat Bl 80 (1955), 307.

[198] Unter Hinweis auf die narrative Erzählform biblischer Wahrheit (Augustinus, Bossuet, Gruber, Hirscher u. a.) J. Jungmann, Beredsamkeit II, 169.

Anmerkungen zu I. 5

[1] Vgl. F. Schreibmayr, Organischer Aufbau im Katechismus, in: Kat Bl 72 (1947), 257-264, 303-311; ders., Der Aufbau des Katechismus, a. a. O., 7-19; H. Fischer, Die Lehrstückform des neuen Katechismus, a. a. O., 20-24.

[2] Vgl. F. Schreibmayr, Theologisch-katechetische Schwerpunkte im neuen Katechismus, in: Einführung, 51-67; ders., Neue und zukunftsträchtige Ansätze in der Arbeit am Neuen Katechismus, a. a. O., 724-726. Hinweise in dieser Richtung wurden von F. Schreibmayr schon 1949 unter dem Titel »Thesen zur Glaubensverkündigung«, in: Kat Bl 74 (1949), 197-203, 231-236, 267-271, veröffentlicht.

[3] H. Fischer, Zur Entstehung des revidierten Katechismus, in: Was ist neu am neuen Katechismus?, 9-13. Ergänzend ist anzumerken, daß Einzelthemen schon vorher auf eine Neufassung hin überarbeitet wurden; vgl. W. Nastainczyk, Thesen zur eschatologischen Verkündigung heute, in: Kat Bl 90 (1965), 334; A. Exeler, Zur Katechese über die Kirche, ebd. 569-580; B. Dreher, Zur Erneuerung des Katechismus, in: Kat Bl 91 (1966), 713-720.

[4] Vgl. F. Schreibmayr, Inhaltliche Schwerpunkte der Katechismusrevision, in: Was ist neu am neuen Katechismus?, 28-37; ders., Inhaltliche Akzente in der Neufassung des Katechismus, in: Kat Bl 94 (1969), 469-480; H. Tiefenbacher, Zur Theologie des Arbeitsbuches »glauben — leben — handeln«, ebd. 508-516.

[5] Vgl. R. Sommer, »Die eine Kirche« — Texte zum Ärgern oder Arbeiten? Gedanken und Überlegungen für die Arbeit mit Lst. 58 von »glauben — leben — handeln«, in: Kat Bl 95 (1970), 367-375; N. Scholl, Rezipierter oder reflektierter Glaube? Zu den Erfahrungen mit dem neuen Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben — leben — handeln«, ebd. 716-723; P. Schmidt, Vorsehung und Vorerfahrung. Anthropologische und pädagogische Anmerkungen zu einem theologischen Thema, in: Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, 213-230, in überarbeiteter Fassung unter dem Titel »Vorsehung und Erfahrung. Zum Verhältnis von Reflexion und Erfahrung in einer

anthropologischen Theologie«, in: Kat Bl 99 (1974), 1-11; F. Schreibmayr, Wie redet der neue Katechismus von Gott? in: Christlicher Glaube in unserer Zeit, 52-63; G. Lange, Die Grundfrage heutiger Christologie, ihr Hauptakzent und die Folgen für den Unterricht, ebd. 64-115; G. Bitter, Erlösung. Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas, München 1976, 139-180; A. Gleissner, Katechetische Bemerkungen zu den einzelnen Teilen des revidierten Katechismus, in: Was ist neu am neuen Katechismus?, 81-100. Kritisch zur Gotteslehre des Arbeitsbuches äußert sich N. Scholl, Katechese vor dem Anspruch der Zukunft. Zur gegenwärtigen und künftigen religiösen Unterweisung, München 1970, 96ff.

[6] Das Gemeinte läßt sich z. B. an den Formalstufen ablesen. Sie folgen im Katechismusunterricht durchgängig der Münchener Methode, während ihre Verwendung in der übrigen Katechese schwankt. Von G. Stachel, Der Bibelunterricht, werden sie mit Hinweis auf das genus literarium (Lied, Hymnus, Legende usw.) und die kerygmatische Struktur des Glaubensunterrichts (»Es kommt darauf an, daß nicht die Methode den Verkündigungscharakter des Unterrichts erstickt, daß sie dort weicht, wo das Eigentliche lebendig zu werden beginnt«, ebd. 26) kritisch betrachtet, während K. Tilmann, Die existenzielle Katechese bei den Dreizehn- bis Siebzehnjährigen, in: Kat Bl 91 (1966), 253-261, die Formalstufen trotz »Veränderung und Neuprägung« (257) dadurch, die Schüler »dort abzuholen, wo sie wirklich stehen« (254), beibehalten möchte.

[7] J. Audinet, Art. Katechese, Katechismus, Katechet, 1061.

[8] Diese Hinweise sind mehr als Anfragen zu verstehen, die sich zudem nur auf einzelne Fragepunkte richten; vgl. etwa die Diskussion »Bibel statt Katechismus?«, in: Bibel und Kirche 20 (1965), 55-56, sowie die Auswertung der Umfrage (ebd. 120-123) von E. Beck/G. Miller und durch A. Zenner, Zur Diskussion um den Katechismus, in: Kat Bl 90 (1965), 557-568.

[9] B. Dreher, Induktive Katechese, in: Kat Bl 91 (1966), 241-253. Vgl. zur Bedeutung des induktiven Prinzips für die Katechese: B. Dreher, Induktion als Weg der Verkündigung, in: G. Lange/W. Langer (Hrsg.), Via Indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung, München-Paderborn-Wien 1969, 255-266; J. Göbel, Indirekte Verkündigung als informative Verkündigung, ebd. 219-236; H. Kessler, Theoderich Kampmann und die indirekte Verkündigung, ebd. 359-368; Th. Kampmann, Indirekte Verkündigung, in: Kat Bl 91 (1966), 133-154. Kritisch zum ganzen äußert sich G. Miller, Bemerkungen zur Methode des Bibelunterrichts, in: E. Feifel (Hrsg.), Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit, Donauwörth 1968, 162: »Ganz wesentlich aber ist es, den Trugschluß zu sehen, als vollziehe sich der Überstieg aus unserer Welt in die der Offenbarung so nahtlos, wie es die induktive Methode so gerne hätte.« Dieser Hinweis gilt im übrigen für alle nachkerygmatischen Versuche, die Glaubensinhalte auf dem Weg über die Erfahrung zu erschließen. Daß es sich bei dieser Frage im Grunde um das Verhältnis von Natur und Gnade handelt, sei hier nur angemerkt — mitunter hat man den Eindruck, als seien durch die Kategorie der Erfahrung alle religionspädagogischen Probleme gelöst.

[10] B. Dreher, Induktive Katechese, 241.

[11] W. Klafki, Didaktik und Methodik, in: Fischer Lexikon »Pädagogik«, hrsg. v. H.-H. Groothoff, Frankfurt/M. 1967, 56.

[12] B. Dreher, Induktive Katechese, 242.

[13] Ebd., 241.

[14] R. Peil, Notwendigkeit und Vorbedingungen der Grundlegung einer existentiell katholischen Pädagogik, in: LumVitae II (1947), 662.

[15] Ebd., 665.

[16] W. Klafki, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim [6-9]1967, 28. Vgl. dazu die ganze »Zweite Studie: Kategoriale Bildung. Zur bildungstheoretischen Deutung der modernen Didaktik«, 25-45.

[17] B. Dreher, Induktive Katechese, 244 (Kapitelüberschrift).

[18] F. Schreibmayr, Bibel und Katechismus, 74.

[19] B. Dreher, Induktive Katechese, 244.

[20] F. Grütters, Kerygmatische Erneuerung, 106.

[21] B. Dreher, Induktive Katechese, 244.

[22] Ders., Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge, in: Kat Bl 90 (1965), 291.

[23] A. Zenner, Zur Diskussion um den Katechismus, 559.

[24] B. Dreher, Zur Erneuerung des Katechismus, 713.

[25] G. Miller, Ein neuer Katechismus. Bericht aus der Arbeitskommission, in: Kat Bl 93 (1968), 514; dies., Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 122; F. Schreibmayr, Inhaltliche Akzente in der Neufassung des Katechismus, 469.

[26] Vgl. die ausführliche Darstellung bei P. Eicher, Offenbarung, 483-543.

[27] J. Deharbe, Populäres Lehrbuch der Religion I, 243.

[28] F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, 33.

[29] Vatikanum II, Dei Verbum (prooemium). Die Texte des Konzils werden zitiert nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg-Basel-Wien [2]1966.

[30] E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, 86. Von hier aus erscheint die alleinige Berufung auf das »se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare« des I. Vatikanums von H. Fries (Die Offenbarung, 175; Art. Offenbarung, 1112; Kirche und Offenbarung Gottes, in: J. Ch. Hampe [Hrsg.], Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. I, München 1967, 158) als nicht ausreichend, die Aussagen des I. Vatikanums gegen eine intellektualistische Engführung des Offenbarungsbegriffs zu schützen. Wenn auch die von H. Fries genannte »heilsökonomische Struktur« (Kirche und Offenbarung Gottes, 162) erkennbar ist, so wird man zu fragen haben, ob dieser Begriff für den Grundansatz des Konzils strukturbildend ist. In diesem Fall müßte sich auch bei den Aussagen über den Glauben bestätigen, daß dieser durchgehend personal verstanden wird und als Heilsglaube die antwortende Übereignung des Menschen auf das Offenbarungswort meint. Eine solche Interpretation ist indes weder von den Konzilstexten selbst aus zu leisten, noch vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund zu erwarten, weshalb die »Einseitigkeit des I. Vaticanums« (J. Trütsch/J. Pfammatter, Der Glaube, 824) darin besteht, daß es »zu vordringlich seine Aufmerksamkeit den ›Credenda‹, den formulierten Gehalten der Offenbarungsaussage« (ebd.) zuwendet und dementsprechend die »Personbegegnung zwischen anrufendem Gott und angerufenem Menschen . . . zwar nicht vergißt, aber doch zu sehr in den Hintergrund treten läßt« (825). In klassischer Weise hat J. Ratzinger, Kommentar zum I. Kapitel von: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK Vat, II, 505, den konzilsgeschichtlichen Ort von »Dei Verbum« beschrieben, wenn er sagt: »Unsere Konstitution stellt eine relecture der entsprechenden Texte von Vaticanum I und Trient dar, in der das Damalige auf heutige Weise gelesen und damit zugleich auf sein Wesentliches wie auf sein Ungenügendes hin neu interpretiert wird.«

[31] Vatikanum II, Dei Verbum, n. 2.

[32] J. Linden, P. Joseph Deharbes größere Katechismuserklärung I, 26. Ähnlich wird die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung dadurch begründet, »ohne sie hätten wir viele Heilswahrheiten nur schwer und ungenügend und die meisten gar nicht erkannt« (ders., P. Jos. Deharbes Großer katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Kirchengeschichte für die reifere Jugend und für Erwachsene. Im Anschluß an den norddeutschen Einheitskatechismus, Regensburg 1909, 3).

[33] J. Deharbe, Großer katholischer Katechismus, 36. Daß damit noch keine kerygmatische Wende eingeleitet war, zeigt sich darin, daß der Offenbarungsgedanke zwar heilsgeschichtlich erfaßt wird, insofern Offenbarung dasjenige meint, »was . . . Gott durch die Patriarchen und Propheten, und endlich durch seinen Sohn und dessen Apostel uns zum Heile bekannt gemacht hat« (J. Deharbe, Populäres Lehrbuch der Religion I, 177; in wörtlicher Wiederholung J. Linden, P. Joseph Deharbes größere Katechismuserklärung I, 25), jedoch im ganzen dogmatisch gedacht, also mehr definitorisch als systematisch vom Kerygma aus durchgebildet wird. So überrascht es nicht, im Anschluß an die genannte Stelle jene Offenbarungsdefinition zu finden, die für die dogmatische Tradition kennzeichnend ist: »Offenbaren heißt ja nichts anderes als etwas Unbekanntes bekannt machen« (J. Linden, ebd., 25; vgl. J. Deharbe, ebd., 177). Bleibt auch die Offenbarungsinterpretation der Münchener diesem Denken verpflichtet, indem es heißt, offenbaren meine »einem sagen, was er nicht weiß oder nicht sicher weiß« (H. Stieglitz, Ausgeführte Katechesen, 9), so wird der doktrinäre Ansatz der Neuscholastik im Zuge der pädagogischen Wende zweifellos entschärft. Diese Wende verhindert nicht, den Offenbarungssatz theologisch in Form der Lehre zu behandeln, liefert didaktisch aber jenes Prinzip, nach dem diese Lehre zu entwickeln ist: »Ist ein Lehrsatz zu behandeln, so hat man eine Darbietung zu suchen, welche die neue Wahrheit in konkreter Gestalt, gleichsam verkörpert enthält« (VII).

[34] Catechismus Romanus, I, 2, 2. Daß sich auch hier Offenbarungs- und Glaubenslehre gegenseitig erklären und verdeutlichen, zeigt sich dort, wo der Glaube zuerst als Zustimmungsleistung verstanden wird, dessen Kraft bewirkt, »ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobarit« (I, 1, 1). Die Begründung der Kenntnis, daß der Glaube zur Erlangung des Heils notwendig ist, erzwingt dann nicht nur die Zustimmung zu den Glaubenssätzen, »quae tradita sunt devinitus« (ebd.), sondern findet ihr zentrales Motiv in Gott selbst, »qui est ipsa veritas« (ebd.).

[35] Vgl. zum Problem der Überlieferungskontinuität konziliarer Aussagen in bezug auf die Formel »inhaerens vestigiis« P. Eicher, Offenbarung, 492-496. Gegenüber Tendenzen, Konzilsaussagen nur nach dem Prinzip der Kontinuität zu interpretieren und das Neue immer schon im Gewesenen zu erkennen, statt es in Gestalt des Unterschieds zu verdeutlichen, heißt es bei K. Rahner/H. Vorgrimler, im Offenbarungsansatz des Konzils werde manches deutlicher, »was das Konzil von Trient und das I. Vaticanum in einer gewissen Einseitigkeit gesagt hatten« (Kleines Konzilskompendium, 362). Damit gewinnt die Aussage, das II. Vatikanum habe frühere Konzilstexte »nicht revidiert, aber weitergeführt« (ebd.), jene begriffliche Klärung, die es einerseits erlaubt, den Zusammenhang mit der Tradition zu veranschaulichen, andererseits den erzielten Fortschritt erkennbar macht.

[36] K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 362.

[37] Vatikanum II, Gaudium et spes, n. 3, 40, 43. Vgl. zum Begriff »Welt« im Denken des Konzils: L. Scheffczyk, Schwerpunkte des christlichen Weltverständnisses des Vaticanum II, in: Katechese nach dem Konzil, 11-45; J. Ratzinger, Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz [2]1966, 143-160.

[38] Die absurde Spiegelung dieser Welterfahrung findet sich symbolisch verdichtet in der Figur des Sisyphos bei Camus. Sie brachte einerseits das Weltgefühl des modernen Menschen exemplarisch zum Ausdruck, insofern sich Sisyphos — von jeder metaphysischen Rechtfertigung befreit — als »Herrn seiner Zeit« verstand (Der Mythos von Sisyphos, in: Das Frühwerk, Düsseldorf 1967, 519); andererseits traten in dieser Figur schon früh die Grenzen der Weltbemächtigung hervor, indem der »Kampf gegen Gipfel« (ebd.) als endloses Schicksal erlebt und erlitten wurde. Damit war zum einen eine kritische Figur zu Sartres Helden geschaffen, für die der absurde Vorbehalt der Weltergreifung nicht galt, im ganzen jene Einstellung zur Welt überwunden, die für die pikareske Erzähltradition kennzeichnend ist. Während hier die Hauptfigur — etwa bei Gil Blas — in der Gestalt des Lazaro auftrat und in dieser Namensgebung erkennen ließ, daß die Welt »nur erlitten, nicht erfahren und durch Erfahrung beherrscht werden kann« (E. Wolff, Der englische Roman im 18. Jahrhundert. Wesen und Formen, Göttingen ²1968, 51), ist Sisyphos trotz einer absurden Handlungsweise »seinem Schicksal überlegen« (a.a.O., 517). Die Kategorie des Absurden hätte die Theologie schon früh darauf aufmerksam machen können, nicht nur danach zu fragen, wie »sich der christliche Glaube zur Zukunft verhält« (J. B. Metz, Theologie der Welt, 141), sondern jenen Erfahrungen Interesse zu schenken, die zwar nicht in der Weltzeit des Futurs erlebt werden, gleichwohl zur Gegenwartszeit hinzugehören: Scheitern, Leid und Erfahrungen der Ohnmacht. Vgl. zu dieser späteren Wende politischer Theologie weiter unten S. 192-196.

[39] Vgl. Vatikanum II, Gaudium et spes, n. 3, 4, 8, 10, 27, 29, 33, 39, 40.

[40] Ebd., n.40.

[41] P. Teilhard de Chardin, Mein Glaube, Olten-Freiburg 1972, 111-112.

[42] Vgl. Vatikanum II, Gaudium et spes, n. 40, 44, 58, 62.

[43] F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 220.

[44] Ders., Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, 232.

[45] Vatikanum II, Gaudium et spes, n. 41.

[46] E. Schillebeeckx, Kirche und Welt. Zur Bedeutung von »Schema 13« des Vaticanum II, in: Weltverständnis im Glauben, 130.

[47] E. Feifel, Das neue Verständnis der Kirche vom »ungläubigen« Menschen und die katechetische Bewältigung dieser Frage, in: Kat Bl 92 (1967), 171.

[48] G. Miller, Ein neuer Katechismus, 515; in gleichem Sinne äußern sich A. Gleissner/ V. Hertle/A. Zenner, Rückblick auf 25 Jahre katechetische Arbeit, 398. G. Bitter spricht von einer »Interimslösung« (Erlösung, 143).

[49] G. Miller/J. Quadflieg, Fast ein Arbeitsbuch, 70ff.; G. Miller, Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 124ff.; dies., Notwendigkeit einer Neubesinnung, in: CPBl 83 (1970), 70, 71.

[50] A. Barth, Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus I, 32.

[51] H. Fischer, Zur Entstehung des revidierten Katechismus, 10.

[52] G. Miller/J. Quadflieg, Der neue Katechismusunterricht, 13.

[53] E. Paul, Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik, 12.

[54] Vgl. den genetischen Aufriß dieser Problematik bei W. Klafki, Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, Weinheim ³-⁴1964. Die bleibende Bedeutung dieses Frageansatzes gilt auch für neuere fundamental-anthropologische Begründungsversuche des Religionsunterrichts; vgl. ausführlich W. G. Esser, Religionsunterricht, 167-202.

[55] K. Tilmann, Der methodische Gebrauch des neuen Katechismus, 29.

[56] F. Schreibmayr, Der Aufbau des Katechismus, 7.

[57] W. Langer, Die Funktion des katechetischen Arbeitsbuches »glauben und leben« im gegenwärtigen Religionsunterricht, in: Kat Bl 94 (1969), 458.

[58] W. Klafki, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, 114.

[59] K. Wegenast, Überlegungen zum Verhältnis der Allgemeinen Didaktik zu einer Fachdidaktik des Religionsunterrichts, in: Glaube — Schule — Wirklichkeit. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts, Gütersloh 1970, 91.

[60] W. Kramp, Hinweise zur Unterrichtsvorbereitung für Anfänger, in: H. Roth (Hrsg.), Auswahl 1. Grundlegende Aufsätze aus der Zeitschrift »Die deutsche Schule«, Hannover [10]1969, 44.

[61] H. Roth, Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens, Hannover [10]1967, 110.

[62] Vgl. A. Baur/W. Plöger (Hrsg.), Botschaft des Glaubens, 4.

[62a] A. Schilson, Systematische Theologie im Gespräch mit der Religionspädagogik, in: R. Ott/G. Miller (Hrsg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, München 1976, 151.

[63] Vgl. zur Dialektik von Situationsdidaktik und Abbildungsdidaktik Th. Schneider/R. Ott, Dogmatische Inhalte religiösen Lernens — Didaktik der dogmatischen Inhalte, in: Inhalte religiösen Lernens, 10-38 (darin bes. das Referat von R. Ott, Die Inhaltsfrage in der Vermittlung von Dogmatik und Religionspädagogik, 18-26).

[64] G. Miller, Ein neuer Katechismus, 513-514. Daß hier ein Grundanliegen der Verfasser vorliegt, zeigt sich darin, daß dieses Motiv wiederholt wird, in: dies., Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 120, sowie bei G. Miller/J. Quadflieg, Fast ein Arbeitsbuch, 67.

[65] W. Langer, Die Funktion des katechetischen Arbeitsbuches »glauben und leben«, 449.

[66] M. Seybold, Die Entwicklung der dogmatischen Theologie seit 1955, in: Was ist neu am neuen Katechismus?, 24.

[67] G. Miller, Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 129; vgl. dazu auch den Beitrag von K. Tilmann/H.-J. Perrar, Zur Sprache im überarbeiteten Katechismus, in: Was ist neu am neuen Katechismus?, 54-65.

[68] W. Kramp, Hinweise zur Unterrichtsvorbereitung für Anfänger, 44. Vgl. zum ganzen W. Klafki, Didaktische Analyse als Kern der Unterrichtsvorbereitung, in: Auswahl 1, 5-24 (= Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, 126-153). Hinweise einer didaktischen Analyse im Bereich des Religionsunterrichts finden sich dort, wo man die psychologischen Aneignungsgesetze menschlichen Lernens reflektiert und im Begriff der Apperzeption (vgl. M. Pfliegler, Der Religionsunterricht III, 163-173) nach den anthropologischen Voraussetzungen des Unterrichts fragt: »Vor der Stunde muß sich . . . der Lehrer einige Fragen stellen. Aus welcher Vorstellungswelt kommen die Kinder? Welche Hilfen und welche Hemmungen kommen daher für diesen konkreten Inhalt? Was können die Kinder verstehen? Was könnten sie mißverstehen? Haben die Kinder ein geistiges Verhältnis zu diesem Lehrstoff? Wenn nicht, ist das zu wecken? Woran läßt sich anknüpfen? Haben die Kinder alle jene Kenntnisse, die Voraussetzung sind für die neuen?« (168).

[69] W. Langer, Die Funktion des katechetischen Arbeitsbuches »glauben und leben«, 454. Zuvor (1966) hatte schon B. Dreher von einer Katechismusdidaktik gefordert, sie müsse »Lehre von der stofflichen Auswahl und Zuordnung des Elementaren und Lebenswichtigen auf das Kind« sein (Zur Erneuerung des Katechismus, 714). Der Gegenbeweis von E. Meueler (Katechismus und Curriculum, 102) überzeugt nicht

und gelingt nur durch die Manipulation von Zitaten, wenn er unter Berufung auf W. Langer (a.a.O., 453) erklärt, die Zielstruktur des revidierten Katechismus sei durch die »Fortschreibung der traditionellen Ziele (Einweisung in ein ›System von Glaubenswahrheiten‹ und ›Einweisung und Einübung in das kirchliche Leben‹)« — wie E. Meueler W. Langer zitiert — bestimmt. Im Original beinhaltet das Zitat von W. Langer das Gegenteil von dem, was E. Meueler herausliest: »Das didaktische Prinzip dieses Religionsunterrichts ist ja nicht mehr [!] das logisch geordnete System von Glaubenswahrheiten, ebensowenig eine umfassende Vorstellung von der Heilsgeschichte . . . Auch die Einweisung und Einübung in das kirchliche Leben wäre unter den gegebenen Verhältnissen nichts als eine Fiktion« (a.a.O., 453-454). Wie das Zitat deutlich macht, orientiert sich die didaktische Struktur des Katechismus an der Vorstellung eines Religionsunterrichts, der Schule nicht mehr unbesehen als Raum der Kirche versteht, vielmehr die »Voraussetzung einer homogen gläubigen, aktiv christlichen Verfassung einer Schulklasse . . . mehr und mehr als fiktiv« (451) ansieht. Dementsprechend lautet die Zielvorstellung der Verfasser: »Sosehr ein Glaubensbuch auch für die 11- bis 14jährigen zu bejahen ist, so wenig soll es ein Katechismus in dem uns geläufigen Sinne sein: ein Kompendium, in dem der Glaube der Kirche in inhaltlicher und terminologischer Vollständigkeit enthalten ist. . .« (F. Schreibmayr, Inhaltliche Akzente in der Neufassung des Katechismus, 469).

[70] G. Miller/J. Quadflieg, Der neue Katechismusunterricht, 14.

[71] GLH, 9.

[72] Vgl. J. Quadflieg, Offene Katechese, in: Kat Bl 94 (1969), 480-487; ders., Der neue Katechismus als Hilfe für einen neuen Katechismusunterricht, 135-156.

[73] F. Schreibmayr, Inhaltliche Akzente in der Neufassung des Katechismus, 469.

[74] GLH, 34.

[75] G. v. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kap. 1-12,9 (= ATD 2), Göttingen [9]1967, 46. Vgl. zum Verständnis der Gottesebenbildlichkeit den theologiegeschichtlichen Überblick bei L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.

[76] G. Miller/J. Quadflieg, Der neue Katechismusunterricht, 67.

[77] H. Roth, Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens, 115.

[78] GLH, 269-270. Um die letzten Frage verstehen zu können, ist der Hinweis auf den vorausgehenden Lehrtext erforderlich. Es heißt dort: »Manchmal ist es schön, zu träumen oder der Phantasie freien Lauf zu lassen; daraus sind schon oft große Taten und kühne Abenteuer entstanden. Doch das Träumen und Phantasieren darf nicht so weit gehen, daß man darüber die Wirklichkeit vergißt« (269). Wie das Beispiel zeigt, besteht zu pauschalen Urteilen wie durch E. Meueler kein Anlaß: ». . . so gilt im revidierten Katechismus die Bemühung dem Versuch, auf die im wesentlichen gleichgebliebenen Antworten hin lebendige, aktuelle, von den Schülern selbst formulierte oder ihnen durch die Arbeitsaufgaben suggerierte Fragen zu produzieren . . . Bei diesem Verfahren wird Kritik durch die Schüler nicht nur geduldet, sondern sogar benötigt, da sie das vom Lehrer intendierte Problem zum Problem der Schüler macht und sie motiviert, sich evtl. auch mit der kirchlichen Lösung dieses Problems zu befassen. D. h., das Schülerproblem wird nur zur Motivation für einen lehrergesteuerten Unterricht benötigt. Damit betont die in den Arbeitsaufgaben und den Kommentaren der Revision vorgeschlagene Methode noch stärker als der KKBD die Präponderanz kirchlicher Antworten« (Katechismus und Curriculum, 108). Wesentlich differenzierter, weil nicht aus einem normativen Vorurteil interpretierend, sind die Anmerkungen von M. Niggemeyer, Glaubenskatechese, 104f., 118-145, 156ff. Im übrigen schlägt die Kritik E. Meuelers auf jene curricularen Ansätze zurück, die den gesamten Lernverlauf auf ein beobachtbares Endverhalten hin (ver)planen, m. a. W. einen Inhaltsgesteuerten Unterricht durch einen verhal-

tensgesteuerten ersetzen und durch Operationalisierung zu einem registrierbaren Bescheidwissen von Schülerreaktionen gelangen. In diesem Sinne ist es bezeichnend, wie stark die curriculare Didaktik den Ansatz von R. F. Mager, Lernziele und Programmierter Unterricht, Weinheim 1972, weithin als Modell für die Strukturierung von Lernprozessen übernahm. Daß damit alte Vorstellungen nur in neuem Gewand erschienen, zeigen die Äußerungen von G. R. Schmidt: »Auch auf in der Unterrichtsplanung nicht vorgesehene Probleme, die sich erst im Unterrichtsvollzug ergeben, wird der Lehrer so reagieren, daß die Lernziele erreicht werden« (Die Lernziele, in: HRP II, 77). Der damit gegebenen Verplanung von Schülermeinungen entspricht eine ebenso gründliche Verzweckung des Unterrichts selbst: »Unterricht ist also primär Mittel zu dem Zweck, jene erstrebten Verhaltensdispositionen hervorzubringen« (75).

[79] F. J. Knecht, Art. Katechese, in: Wetzer/Welte² VII, 255.

[80] Vgl. Anm. 78.

[81] Vgl. H. Heckhausen, Förderung der Lernmotivierung und der intellektuellen Tüchtigkeiten, in: Deutscher Bildungsrat. Gutachten und Studien der Bildungskommission, Bd. 4. Begabung und Lernen, hrsg. v. H. Roth, Stuttgart ³1970, 194: »Die Lernmotivierung ist (wie jede Motivierung) stets ein Wechselprodukt von relativ überdauernden Zügen der Persönlichkeit und von momentanen Eigenschaften der Situation. Für die Lernmotivierung bedeutet dies dreierlei:
einmal, daß ein Teil der Bedingungsvariablen vom Schüler und ein anderer von der jeweiligen Unterrichtsgestaltung (Lehrer, Lehrmittel, Unterrichtsorganisation und Lehrplan) abhängig ist;
zum anderen, daß viel davon abhängt, wie beide Teile der Bedingungsvariablen aufeinander abgestimmt sind;
schließlich, daß die unmittelbar und momentan zu beeinflussenden Variablen der Lernmotivierung alle auf seiten der Unterrichtsgestaltung liegen.«

[82] G. Lange, Die Grundfrage heutiger Christologie . . . , 105.

[83] G. Miller, Ein neuer Katechismus, 514. Schon von dieser Aufgabenzuweisung her ist nicht erkennbar, inwiefern das Arbeitsbuch einem didaktischen Materialismus herkömmlicher Art »entschieden entgegenzuwirken sucht«, wie E. J. Birkenbeil (Die »Lernziele« des Religionsunterrichtes auf dem Hintergrund der Curriculumforschung, 22 Anm. 1) behauptet.

[84] G. Miller, Notwendigkeit einer Neubesinnung, 72.

[85] GLH, 23.

[86] Ebd., 33.

[87] Ebd., 11.

[88] Ebd., 12.

[89] B. Dreher, Induktive Katechese, 242.

[90] W. Klafki, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, 123-124. In dieser Hinsicht wird die Frage nach den Bildungsinhalten zur Grundfrage geisteswissenschaftlicher Didaktik: »Was ein Bildungsinhalt ist oder worin sein Bildungsgehalt oder Bildungswert, d. h. seine Bedeutsamkeit für den zu Bildenden, liegt, kann erstens nur im Blick auf bestimmte Kinder oder Jugendliche in ihrer jeweiligen Bildungsstufe gesagt werden und zweitens nur im Blick auf bestimmte geschichtliche Situationen mit der in ihnen wirkenden Vergangenheit und der vor ihnen sich eröffnenden Zukunft« (77). Aus diesem Zusammenhang heraus sind die aus der Erörterung des didaktischen Feldes gewonnenen Maximen zu verstehen: »Die erste gilt dem Fachdidaktiker: Zeige, daß und in welcher Weise die Wirklichkeit, die du aufschlüsselst, die Wirklichkeit des jungen Menschen in seiner Gegenwart und

vermutlich in seiner Zukunft ist! — Die korrespondierende Maxime für den Schulpädagogen lautet: Prüfe, ob die Wirklichkeit des jungen Menschen in seiner Gegenwart und seiner Zukunft im Spektrum der vertretenen Fachperspektiven tatsächlich repräsentiert ist!« (114). Die Aussagen Klafkis sind für die Gegenwart ebenso gültig wie herausfordernd. Sie behaften einerseits jeden Versuch, eine »organisch-ganzheitliche Schau der Offenbarung und der Heilsökonomie« (F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 174) im Katechismus zu entfalten mit der didaktischen Frage; andererseits zwingen sie der Religionspädagogik die Grundfrage nach ihrer wissenschaftstheoretischen Eigenstruktur auf, insofern es bei Klafki heißt, die Fachdidaktiken sollten von »der Allgemeinen Didaktik weder eine . . . ›Grundlegung‹ erwarten, noch eine ihnen mit einem derartigen Geltungsanspruch angebotene Theorie unkritisch übernehmen« (90-91). Der Hinweis Klafkis gibt um so mehr zu denken, als die erkennbare Abhängigkeit der Religionspädagogik von der Curriculumtheorie zu jenem Verlust ihrer Eigengesetzlichkeit führte, der sich seit der Aufklärung in wechselnden Abständen — unter veränderten Vorzeichen — periodisch wiederholt.

[91] Die hier notwendige Klärung des Verhältnisses von Dogmatik und Didaktik hat G. Lange in Form einer Grundfrage sichtbar gemacht, die für jeden Katechismus einen zentralen Stellenwert besitzt: »Viel Zündstoff wäre entschärft, könnten sich die Kontrahenten darüber einigen, was ein Schulbuch ist und welche Funktion ein Katechismus als Schulbuch hat. Dann wäre nämlich klar, daß der didaktische Maßstab für ein solches Buch konstitutiv sein muß und der dogmatische Maßstab nur regulativ sein kann. Mit anderen Worten: Was dogmatisch wahr ist, muß nicht für die betreffende Bildungsstufe auch schon didaktisch richtig sein« (Die Grundfrage heutiger Christologie . . ., 102).

[92] Auf diesen oft übersehenen Aspekt theologischer Didaktik hat neben den systematischen Hinweisen P. Eichers zu Recht J. Schulte, Verdrängt der problemorientierte Religionsunterricht den christlichen Glauben?, in: Kat Bl 102 (1977), 932, aufmerksam gemacht.

[93] G. Miller/J. Quadflieg, Der neue Katechismusunterricht, 13.

[94] J. Deharbe, Populäres Lehrbuch der Religion I, 160.

[95] Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 18.

[96] J. Schulte, Verdrängt der problemorientierte Religionsunterricht den christlichen Glauben?, 940 Anm. 4.

[97] W. Langer, Die Auslegung der Tradition als Aufgabe des katholischen Religionsunterrichts, in: G. Otto/H. Stock (Hrsg.), Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung (ThPr Sonderheft für Martin Stallmann), Hamburg 1968, 75.

[98] Ein solches Vorgehen würde dem Arbeitsbuch von vornherein nicht gerecht, da das Konzil viele Fragen offen ließ und die Theologie ihrerseits zum Umdenken aufforderte; vgl. dazu K. Rahner, Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: Schriften VIII, 13-42. Die Aussage von G. Miller, »die gesicherten Ergebnisse der Theologie waren im einzelnen schwer festzulegen« (Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 123), macht noch einmal den Rahmen deutlich, innerhalb dessen die Überarbeitung des Katechismus möglich war.

[99] Vatikanum II, Gaudium et spes, n. 4.

[100] W. Kasper, Die Welt als Ort des Evangeliums, in: Glaube und Geschichte, 210.

[101] Ebd., 213.

[102] L. Scheffczyk, Schwerpunkte des christlichen Weltverständnisses des Vaticanum II, 30.

[103] G. Hansemann, Das pädagogische Denken des II. Vaticanum und seine Folgerungen für die Katechese, in: Katechese nach dem Konzil, 93-94.

[104] Th. Filthaut, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg-Basel-Wien 1968, 15.

[105] J. Quadflieg, Offene Katechese, 484.

[106] Y. Congar, Kommentar zum IV. Kapitel von: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK Vat, III, 402.

[107] H. v. Mallinckrodt, Die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums und ihre theologische und katechetische Entfaltung, in: Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, 275.

[108] E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie (Gesammelte Schriften I), Mainz 1965, 318.

[109] W. Nastainczyk, Die Aufgaben der Katechetik als Teilbereich der Praktischen Theologie, 285 (Hervorh. v. mir).

[110] Ders., Formalkatechetik, 17 (Hervorh. v. mir).

[111] K. Tilmann, Entwurf eines Einheitskatechismus, 309.

[112] F. Schreibmayr, Katechismus, Kerygma und Kirche, 555.

[113] Ebd.

[114] W. Nastainczyk, Die Aufgaben der Katechetik als Teilbereich der Praktischen Theologie, 285.

[115] J. Hemlein, Art. Münchener katechetische Methode, 542.

[116] A. Zenner, Art. Münchener Katechetische Methode, 556.

[117] L. Lentner, Art. Religionsunterricht, 650.

[118] Damit sollen die Fortschritte des Arbeitsbuches gegenüber dem KKBD nicht geleugnet werden. Kann in diesem Zusammenhang von einem Bedeutungszuwachs der pädagogischen Frage gesprochen werden, so hat auch in der revidierten Fassung der didaktische Aspekt nur einen abhängigen Stellenwert. Dieser Tatbestand ergibt sich notwendigerweise aus dem verkündigungstheologischen Bewußtsein der Katechese, denn der Fundamentalsatz der kerygmatischen Theologie, das »Systemprinzip der Dogmatik« könne »nicht ebenso auch das Ordnungsprinzip der Verkündigung sein« (J. Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung?, 58), betrifft zunächst die Frage nach der Zuordnung von Kerygma und Dogma, nicht den Funktionszusammenhang von Dogmatik und Didaktik. Das aber heißt, daß eine verkündigende Katechese die didaktische Frage nun unter die Norm ihres theologischen Verständnisses stellt und den Methodenbegriff nach Maßgabe ihres Selbstanspruchs bildet. Für eine religionsdidaktische Standortbestimmung wird demzufolge der Begriff des Kerygmas zum Schlüsselwort, das nicht nur die Aufgabenstellung des Glaubensunterrichtes beschreibt, sondern ebenso für das Didaktikverständnis des Arbeitsbuches kennzeichnend ist: »Die Katechese erfüllt den Auftrag des Herrn, die Frohe Botschaft Gottes allen Menschen zu verkünden . . . Aus diesem Auftrag ergeben sich die Grundprinzipien für den Inhalt und die Methode der Katechese« (Vgl. die auf der Internationalen Studienwoche in Eichstätt erarbeiteten »Grundprinzipien für die Katechese«, in: Kat Bl 86 [1961], 19).

[119] G. Weber, Verkündigung, 48.

[120] J. Goldbrunner, Katechese im Dienst am Glauben, 147.

[121] E. Biser, Theologie und Atheismus, 16.

[122] J. Ratzinger, Der heutige Mensch vor der Gottesfrage, in: Dogma und Verkündigung, 93.

[123] K. Rahner, Kirchenlehre des Konzils und künftige Wirklichkeit des Christen, in: Die Autorität der Freiheit I, 344.

[124] Th. Kampmann, Religionspädagogik und Katechetik heute, 146. Wird hier die Eigenart der katechetischen Methode aus dem Wesen des Kerygmas heraus begründet, so mußte sich die methodische Kluft zwischen Katechetik und Didaktik dort vergrößern, wo die Methode unter Hinweis auf ihren biblischen Ursprung gerechtfertigt wurde: »Dem lebendigen, heiligen Gegenstand muß die Methode entsprechen. Sie kann nicht primär von den didaktischen Regeln sachlicher Stoffvermittlung bestimmt werden. Hier ist Christus der Meister. Er ist der Katechet aller Menschen und aller Zeiten. Er lehrt uns die Grundmethode« (F. Schreibmayr/K. Tilmann, Handbuch zum Katholischen Katechismus I, 2).

[125] Th. Wilhelm, Theorie der Schule, 68.

[126] W. G. Esser, Gefragter und fragender Mensch. Ansätze zu einer »natürlichen« Theologie in der Säkularität, in: ders. (Hrsg.), Erschließung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis II, Freiburg-Basel-Wien 1970, 107.

[127] G. Biemer, Das Methodenproblem, 293.

[128] Vgl. dazu weiter oben S. 32-60, 74-78.

[129] F. X. Arnold, Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, 229.

[130] Katechismus der katholischen Lehre des hl. P. Pius X., Kirchen/Sieg 1974, 34.

[131] Vgl. Die Definition von Deharbe: »Glaubenswahrheiten, welche wir mit unserm Verstande nicht begreifen können . . . heißen Geheimnisse« (Populäres Lehrbuch der Religion I, 160). Ähnlich heißt es bei J. Linden im Zuge einer autoritativen Glaubensbegründung: »Wir glauben ohne den mindesten Zweifel, glauben die dunkelsten und unbegreiflichsten Geheimnisse, glauben fester, als wenn wir die Wahrheit mit Augen sehen oder mit Händen greifen könnten. Denn die Sinne können uns täuschen, Gott aber kann weder täuschen noch getäuscht werden . . . Die von Gott geoffenbarten Geheimnisse zu glauben ist keineswegs vernunftwidrig, vielmehr ist es vernunftwidrig, sie nicht zu glauben; denn nichts ist törichter als nur das glauben zu wollen, was man begreift« (P. Joseph Deharbes größere Katechismuserklärung I, 23).

[132] F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, 52; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 218.

[133] K. Rahner, Die formal richtig strukturierte Verkündigung christlicher Botschaft, in: HPTh II/1, 138. Damit wird die Notwendigkeit einer theologischen Reflexion nicht bestritten, die Theologie aber insgesamt nach jenem Grundsatz durchgebildet, der das Baugesetz für Rahners Dogmatik freilegt: »Die theologische Aussage ist eine Aussage ins Mysterium hinein« (Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schriften V, 72). Für den Bereich des Katechismus wurde dieses Anliegen von F. Coudreau formuliert, als er im Zuge des verkündigungstheologischen Denkens forderte, »daß der Katechismus über den einfachen Bereich der Erklärung hinaus in den Bereich der Kontemplation vorstoßen muß« (Katechismus, Katechese, Katechumenat, in: Verkündigung und Glaube, 242).

[134] P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart [3]1956, 9.

[135] G. Miller, Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 129.

[136] E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, 86.

[137] F. X. Arnold, Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, 228.

[138] G. Miller, Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, 129; Notwendigkeit einer Neubesinnung, 72.

[139] Sämtliche Beispiele GLH, 13.

[140] Vgl. E. Kösel, Sozialformen des Unterrichts, Ravensburg ²1973.

[141] G. Baudler, Religion und Glaube oder das Problem einer mehrperspektivischen Theologie. Vorbemerkungen zu einer Theologie des Religionsunterrichts, in: Kat Bl 100 (1975), 34. Zu Recht erscheint daher die Katechese für Baudler als der »immer neue Versuch. z, y und (durch y vermittelt) auch x von z aus zu sehen und zu reflektieren« (ebd.). Vgl. zur Grundlegung einer solchen Religionsdidaktik den bemerkenswerten Aufsatz von G. Lange, Religion und Glaube. Erwägungen zum Gegenstand des Religionsunterrichts, in: Kat Bl 99 (1974), 733-750. Einen Überblick über die verschiedenen Positionen hinsichtlich des Verhältnisses von Katechese und Religionsunterricht gibt M. Hankel, Schulischer Religionsunterricht und gemeindliche Katechese. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Klärung ihrer Verhältnisbestimmung während der letzten zehn Jahre, München 1977 (DKV Manuskript).

[142] W. Esken, Art. Katechetik, in: EKL II, 556. Im Arbeitsbuch zeigt sich dieses Verständnis kirchlicher Unterweisung darin, daß die Texte zwar didaktisch einen offeneren Unterricht ermöglichen, inhaltlich aber zum größten Teil die Aussagen des Lehrtextes verarbeiten und ihre Fragen überwiegend aus einem innerkirchlichen Erlebnisbereich stellen. So weist H. Tiefenbacher darauf hin, »daß etwa 3/4 der Aufgaben den Bereich der Liturgie und den inneren Bereich der Kirche im Blick haben« (Zur Theologie des Arbeitsbuches »glauben — leben — handeln«, 512).

[143] Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche, 13. Ähnlich sprach J. Goldbrunner, Nach Eichstätt, in: Kat Bl 86 (1961) vom religiösen Umfeld als »Missionsland« (1). Der damit kenntlich gemachte Verlust eines christlichen Glaubensbewußtseins hatte sich vorher in periodischen Abständen angekündigt. Er nötigte schon Deharbe in einem »ins irdische versunkenen Jahrhunderte« (Populäres Lehrbuch der Religion I, 143) einleitend nach dem Lebensziel des Menschen zu fragen. Die Reformkatechese veranlaßte die Erfahrung einer »religiösen Gleichgültigkeit« (H. Stieglitz, Reform der Katechese, 7) zur Aufnahme der Methodenfrage. 30 Jahre später war der »Leerlauf des Christentums in den Familien und Gemeinden« (M. Pfliegler, Der Religionsunterricht III, 182) Anlaß für die Forderung, der Katechet müsse vor der Klärung theologischer Begriffe in den Kindern »Glauben wecken« (ebd.). Hinsichtlich der Gottesfrage hieß es bei B. Welte 1948 in einem Aufsatz (»Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument«, jetzt in: Auf der Spur des Ewigen, 17-46): »In Wirklichkeit wurde, wo es sich um entscheidende Handlungen drehte, gar nicht mehr aus diesem Gottesgedanken gehandelt, und dieser Umstand verriet, daß er in der Tiefe weithin kein eigentlicher, d. h. wirklicher Glaube mehr war. Er schien innerhalb des Bewußtseins der Zeit, so wie es sich entwickelt hatte, fürs Ganze und für die entscheidenden Handlungen keinen zweifelsfreien Sinn mehr herzugeben . . .« (31).

[144] In dieser Hinsicht ist es symptomatisch, daß die Arbeiten zur Hermeneutik (vgl. G. Stachel, Der Bibelunterricht, 67-119; ders., Die neue Hermeneutik. Ein Überblick, München 1968) zwar neue Anstöße für den Bibelunterricht vermittelten, die hermeneutische Frage jedoch im ganzen aus einem verkündigungstheologischen Bewußtsein heraus stellten. So heißt es bei G. Stachel: »Von hier aus versteht es sich von selbst, daß die Schrift nicht zuerst der dogmatischen Information dient. Insofern sie dazu ›befreit‹, daß der Hörer oder der Leser hingeht und ›desgleichen tut‹, ist ihre gemäße Auslegung eine existentiale oder eine aktualisierende Auslegung« (Die neue Hermeneutik, 91). War damit der kerygmatische Grundzug der Katechese noch einmal gegenüber einer dogmatischen Logik hervorgehoben, so ist zu fragen, ob der hermeneutische Begriff des Vorverständnisses im Zuge einer sol-

chen Betrachtungsform zureichend erfaßt wurde. Denn das ursprüngliche Verhältnis zwischen dem Verstehenden und dem Verstandenen wird hier keineswegs in jener Dialektik erfaßt, die den Begriff des Vorverständnisses kennzeichnet: die Aussagen des Textes zum einen auf die geschichtliche Situation des Hörenden zu beziehen (aktualisierende Auslegung), sowie umgekehrt das zeitgeschichtliche Selbstverständnis des Menschen in das Textverständnis selbst einzutragen. Folglich geht es nicht nur darum, wie ein Text zu lesen ist, sondern um jene »bleibenden Fragen der Menschen« (Vatikanum II, Gaudium et spes, n. 4), die einerseits einen Zugang für das Verstehen historischer Aussagen eröffnen, andererseits danach fragen lassen, was der Inhalt und die Absicht dieser Texte selbst sei.

[145] M. Seybold, Die Entwicklung der dogmatischen Theologie seit 1955, 20.

[146] Vgl. dazu den Versuch eines phänomenologischen Ansatzes in GLH, 124: »Kein Mensch kann leben, ohne anderen Glauben zu schenken. Im täglichen Gespräch, im Fragen und Antworten, im Zusammenleben und Zusammenarbeiten müssen wir einander trauen. Auch in unserem Wissen sind wir auf andere angewiesen. Vieles halten wir für wahr, weil andere es uns gesagt haben. Vor allem in den wichtigsten Dingen des Lebens müssen wir anderen Menschen glauben, und die anderen Menschen uns.
Mehr als allen Menschen glauben wir Gott; er hat durch die Väter und die Propheten zu uns gesprochen, vor allem aber durch Christus.«

[147] R. Peil, Notwendigkeit und Vorbedingungen der Grundlegung einer existentiell katholischen Pädagogik, 668.

[148] G. Miller/J. Quadflieg, Fast ein Arbeitsbuch, 70-71. Von hier aus wird auch die Frage nach den Inhalten neu gestellt: »Trotz dieser grundsätzlichen Übereinkunft (sc. daß ein Schulbuch keine dogmatische Kurzfassung ist) war es mit dem alten Aufbau mitgegeben, daß manche Themen auch im neuen Arbeitsbuch wieder stehen werden, die man um ihrer Gewichtigkeit willen auf dieser Altersstufe eigentlich noch gerne missen würde« (71).

[149] J. Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: Dogma und Verkündigung, 66.

Anmerkungen zu II. 1

* K. Rahner, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, 406.

[1] Vgl. statt weiterer Einzelbelege die genannten Überblicke von H. Grosch, W. Sturm, E. Kreis, G. Baudler und H. Schilling. Vgl. im übrigen W. G. Esser (Hrsg.), Zum Religionsunterricht morgen I-III, München-Wuppertal 1970-72; K. Wegenast, Herkömmliche und gegenwärtige Grundtypen einer Theorie (des RU), in: HRP I, 260-279; ders., Neue Ansätze zu einer Theorie des Religionsunterrichts, ebd. 313-334; M. Wichelhaus, Rückblick auf den evangelischen Religionsunterricht, in: Religionspädagogisches Werkbuch, 22-27; A. Exeler, Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel, in: ders. (Hrsg.), Umstrittenes Lehrfach: Religion, Düsseldorf 1976, 95-117. Von H. Halbfas wurde die in der konvergenztheoretischen Argumentation vertretene Position der Mitte als »Ideologie des Ausgleichs« (Antwort an Karl Ernst Nipkow, in: EE 25 [1973], 17) mißverstanden.

[2] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf ³1970.

[3] W. G. Esser, Religionsunterricht, Düsseldorf 1973; ders., Studien zur Säkularisierung und Religiösität, bes. 43-140: Zweite Studie: Religion und Religiösität. In

jüngster Zeit ist die Arbeit von G. Hilger, Religionsunterricht als offener Lernprozeß, München 1975 von besonderer Bedeutung, denn sie veranschaulicht die Leistungsfähigkeit theologischen Denkens in bezug auf eine curriculare Didaktik dadurch, daß sie den pädagogischen Erkenntnisstand nicht nur aufarbeitet, sondern das didaktische Gegenwartsbewußtsein mit den Einsichten zeitgenössischer Theologie (Rahner/Metz) konfrontiert.

[4] Die Frage nach dem Ursprung ist im Grunde die Frage danach, aus welcher Perspektive heraus Rahners Theologie zu interpretieren ist. Dabei zeichnen sich bei aller typologischen Vereinfachung folgende Richtungen ab: (philosophisch) P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg (Schweiz) 1970; (begriffsanalytisch) B. van der Heijden, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973; (von der ignatischen Mystik deutend) K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien 1974. Vgl. hinsichtlich der Interpretationsansätze die Diskussion zwischen K. Fischer, Wovon erzählt die transzendentale Theologie? Eine Entgegnung an Peter Eicher, in: ThQ 157 (1977), 140ff. und P. Eicher, Erfahren und Denken. Eine nota bene zur Flucht in meditative Unschuld, ebd. 142ff. Die damit aufgeworfene Frage, ob Rahners Theologie so sehr »in die neuzeitliche Reflexionsgeschichte eingeschrieben« ist, daß »sie letztlich nur [!] aus deren umfassenden Horizont interpretierbar ist« (P. Eicher, Erfahren und Denken, 142), stellt mit aller Deutlichkeit die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie im Denken Rahners. Ohne die ignatische Mystik zum alleinigen Interpretationsschlüssel dieser Theologie zu machen und sie damit von einer einzigen Kategorie zu universalieren — wie P. Eicher gegen K. Fischer einwendet —, wird man mit K. Fischer nach einem ursprünglichen Motiv suchen, von dem das Ganze dieser Theologie bewegt und geleitet ist. Ihre von K. Fischer vorgenommene Kennzeichnung als »spirituelle Tätigkeit« (Wovon erzählt die transzendentale Theologie?, 141) vermag in einprägsamer Form die Eigenart Rahnerschen Denkens zu beschreiben, das ohne seinen lebensbiographischen Hintergrund in der Gefahr steht, im Sinne eines dogmatischen Systems gelesen und angesehen zu werden, bei dem die Einzelaussage nicht mehr auf den wesentlichen Grundzug dieser Theologie vermittelt wird. Es ist wohl kein Zufall, wenn J. B. Metz, Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma, in: Concilium 12 (1976), 311-315, im Zusammenhang der Frage, wie eine Theologie aussehen müßte, die das »Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte« (311) beende und schöpferisch vermittle, ausführlich auf die Theologie K. Rahners eingeht.

[5] Eine Kurzfassung von K. Rahners Theologie findet sich bei diesem selbst in folgenden Abhandlungen: Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?, in: Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Freiburg-Basel-Wien ²1974, 41-49 (zit. Wagnis); Die Forderung nach einer ›Kurzformel‹ des christlichen Glaubens, a.a.O., 153-164; Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Schriften IX, 242-256. Vgl. darüber hinaus K. Lehmann/A. Raffelt (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg-Zürich-Köln 1979. Eine scharfsinnige Skizze von Rahners Theologie, die die zentralen Motive seines Denkens freilegt, gibt P. Eicher, Offenbarung, 347-421.

[6] K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearbeitet von J. B. Metz, Freiburg-Basel-Wien 1971, zit. ²HW. Die Unterschiede zwischen der ersten und der von J. B. Metz besorgten Fassung sind für den vorliegenden Zusammenhang ohne Bedeutung. Ebenso braucht nicht geklärt zu werden, ob Rahners Religionsphilosophie von der ignatischen Mystik aus zu lesen ist (vgl. K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, 96-105, 209-225) oder primär unter fundamentaltheologischem Aspekt zu betrachten ist (vgl. dazu die auf-

schlußreiche Analyse von P. Eicher, Offenbarung, 352-360, 369-384). Im übrigen besteht kein Grund, die von K. P. Fischer und P. Eicher vorgelegten Interpretationsansätze für unversöhnbar zu halten, so wenig sich in Rahners Werk selbst zwischen einem spirituellen Anliegen und einer apologetischen Zielsetzung wohl unterscheiden, nicht aber trennen läßt. Exemplarisch dafür ist jener Begriff des Geheimnisses (vgl. Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften IV, 51-99), der einerseits den kerygmatischen Grundzug von Rahners Theologie offenlegt, andererseits nach dessen eigenen Worten »apologetisches Gewicht« (51) hat.

[7] Vgl. zum traditionellen Aufweis der Glaubwürdigkeit theologischer Aussagen A. Kolping, Fundamentaltheologie I, 87-106; A. Lang, Fundamentaltheologie I, 23ff. Eine historisch-kritische Analyse fundamentaltheologischen Denkens gibt E. Biser, Gott verstehen, 17-43; Glaubensverständnis, 24-47; C. Geffré, Die neuen Wege der Theologie, 21-33.

[8] ²HW, 31.

[9] Ebd., 30.

[10] Ebd.

[11] Ebd., 31.

[12] Ebd.

[13] Ebd., 74.

[14] Ebd. Vgl. dazu das ganze 5. Kapitel: Der Mensch als Geist (63-77). Eine erste Einführung in die Fragestellung gibt neben den ausführlichen Analysen von K. P. Fischer, P. Eicher, B. van der Heijden die Arbeit von J. Speck, Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung, München 1967.

[15] Die grundlegende Kritik ist schon bei H. Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie, Heidelberg 1949 vermerkt, wenn er darauf hinweist, Rahner gewinne seine Position dadurch, daß er am Anfang seines religionsphilosophischen Denkens die Existenz Gottes sowie die Tatsache der Offenbarung voraussetze. »Dieser Apriorismus hat zwar theologisch durchaus sein Recht, ist aber philosophisch nicht begründet. Was Rahner faktisch voraussetzt, ist erst als Ergebnis metaphysisch-anthropologischer Überlegungen möglich« (259). Der Einwand J. Specks, Rahner »begnüge sich mit der wissenschaftstheoretischen Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie« (155) und versuche nicht, »ein System der Religionsphilosophie zu entwerfen« (ebd.), widerlegt den Einwand von H. Fries nicht. Vielmehr geschieht die wissenschaftstheoretische Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Religionsphilosophie aus einem vorgängigen Interesse heraus, das darin besteht, das Verhältnis von beiden aus einer fundamentaltheologischen Absicht heraus zu klären. Damit steht die wissenschaftstheoretische Frage im vorhinein unter der methodischen Zielsetzung a) mit »rein philosophischen Mitteln« (²HW, 184) den Nachweis zu führen, daß der Mensch »in Freiheit notwendig vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht« (ebd.), b) den Imperativ philosophisch zu begründen, der Mensch habe seiner Wesensverfassung entsprechend »auf Gottes Wort zu horchen« (ebd.). Die Einwände von H. Fries bleiben demzufolge bestehen, insofern der Gedankengang aus apologetischen Motiven (vgl. zu dem damit vorausgesetzten Verhältnis von Theologie und Philosophie P. Eicher, Offenbarung, 356-360) erfolgt, die sowohl wissenschaftstheoretisch wie philosophisch anfechtbar sind. Der garstig breite Graben Lessings wird dann auch nur dadurch überbrückt, daß das geschichtliche Subjekt immer schon als metaphysisches Wesen verstanden wird, welches selbst schon die Voraussetzung mitbringt, sich mit

»geschichtlichen Wahrheiten zu beschäftigen« (²HW, 33). Auf diese Weise entsteht eine Argumentationsfigur, die darin besteht, daß das erkennende Subjekt in der absoluten Weite des Erkennbaren jene »Offenheit zu Gott« (76) vernimmt, die es erlaubt, den Menschen von seinem Wesen her als potentia oboedientialis für das Offenbarungswort zu begreifen und jenen apriorischen Horizont zu erkennen, »innerhalb dessen sich so etwas wie Offenbarung überhaupt erst begeben kann« (ebd.)

[16] Vgl. die exemplarische Darstellung des Problemansatzes: Theologie und Anthropologie, in: Schriften VIII, 43-65; Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, a.a.O., 406-420; Art. Transzendentaltheologie, a.a.O., 986-992, sowie ausführlich: Überlegungen zur Methode der Theologie, in: Schriften IX, 79-126.

[17] K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Im Auftrag des Verfassers überarbeitet von J. B. Metz, München ²1957, 407. In gleicher Absicht heißt es in HW: »Denn es müßte auch grundsätzlich und von vornherein (also logisch vor der Überzeugtheit durch das tatsächliche Ergangensein der Offenbarung) gezeigt werden, daß eine so geartete Inanspruchnahme einer Gehorsamspflicht, wie sie gerade der Glaube an die ergangene Offenbarung darstellt, wesentlich und apriori und für den Menschen von vornherein erkenntlich zu den notwendigen Formen dieser menschlichen Gehorsamsbetätigung Gott gegenüber gehören kann. Das aber heißt: Es muß gezeigt werden, daß das Horchen auf einen möglichen Befehl Gottes . . . von vornherein zum Wesen des Menschen gehört« (32; Hervorh. v. mir).

[18] VIII, 54; MySal II, 413. Zur Entlastung des Anmerkungsteiles werden die Schriften Rahners — sofern ihr Titel genannt ist — im folgenden nur noch nach Band- und Seitenzahl zitiert.

[19] K. Rahner, Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften VI, 29.

[20] IX, 104.

[21] VIII, 45; vgl. MySal II, 407.

[22] ²HW, 31.

[23] Ebd.

[24] VIII, 45; MySal II, 407. Die Frage erweist sich bei näherem Zusehen als die Frage nach dem Verhältnis von transzendentaler und kategorialer Offenbarung (vgl. dazu weiter unten S. 178-180) und damit als die Grundfrage nach der Beziehung von Gnade und Geschichte.

[25] Ebd.

[26] V, 59. Vgl. zu den Grundmomenten einer dogmatischen Aussage K. Rahner/K. Lehmann, Kerygma und Dogma, 686-703. Zum Beziehungsverhältnis von allgemeiner und theologischer Hermeneutik vgl. L. Scheffczyk, Dogma der Kirche — heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik, Berlin 1973, 35-43.

[27] ²HW, 27.

[28] Ebd., 181, sowie das ganze 14. Kapitel: Religionsphilosophie und Theologie, 179-192.

[29] VIII, 43.

[30] K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 141. Vgl. statt einer uferlosen Fülle von Einzelbelegen ders., Art. Mensch. III, in: SM III, 407-417.

[31] VIII, 44; vgl. MySal II, 407.

[32] Ebd., 45. Vgl. zum Ansatz einer transzendentalen Christologie ders., Art. Jesus Christus. II-III, in: SM II, 920-957.

[33] K. Rahner, Art. Glaubenszugang, in: SM II, 415.

[34] ²HW, 76.

[35] K. Lehmann, Karl Rahner, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. IV. Bahnbrechende Theologen, 159 (in erweiterter Fassung, Karl Rahner. Ein Porträt, in: Rechenschaft des Glaubens, 13*-53*, hier 30*).

[36] ²HW, 31.

[37] K. Rahner, Über künftige Wege der Theologie, in: Schriften X, 55-56; SM IV, 987.

[38] VIII, 44; MySal II, 407.

[39] K. Rahner, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in: Schriften VI, 153.

[40] Th. Mönnichs, Hilfsbuch zum Einheitskatechismus, 12.

[41] Ein Brief von P. Karl Rahner, in: K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, 404. Vgl. dazu ausführlich ders., Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube, in: Schriften VII, 54-76; Glaubensbegründung heute, a.a.O.

[42] Grundkurs, 203-204.

[43] VI, 157.

[44] K. Rahner, Im Heute glauben (Theologische Meditationen 9), Einsiedeln 1965, 32.

[45] VIII, 60.

[46] ²HW, 34.

[47] Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?, 43-44. Vgl. zum Verhältnis von Wissenschaftsbegriff und Geheimnisbegriff ders., Gott ist keine naturwissenschaftliche Formel, in: Gnade als Freiheit, 19-23. Religionspädagogisch wurden die Gedanken Rahners vor allem von R. Bleistein aufgenommen; vgl. ders., Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? Würzburg 1972, 70-88: Marginalien zu einer modernen Mystagogie; ders., Mystagogie in den Glauben. Wege zur Einübung in den Glauben mit Jugendlichen, in: Kat Bl 98 (1973), 30-43.

[48] K. Lehmann, Karl Rahner, 164-165; ders., Karl Rahner. Ein Porträt, 35*.

[49] VIII, 43; Art. Anthropologie. III, in: SM I, 178. Vgl. zur näheren Verdeutlichung dieser Aussage: Grundentwurf einer theologischen Anthropologie, in: HPTh II/1, 20-38; Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Schriften XII, 387-406; Art. Mensch, a.a.O., 407-417.

[50] K. Rahner, Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaft, in: Theologie und Wissenschaft. Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Natur- und Geisteswissenschaft, Bd. I, hrsg. von der Paulus-Gesellschaft, München 1964, 110. Eine verkürzte Fassung findet sich unter dem Titel »Wissenschaft als ›Konfession‹«?, in: Schriften III, 455-472.

[51] Ebd., 113.

[52] Ebd., 102.

[53] Ebd., 129; vgl. III, 457.

[54] Ebd., 121-122; III, 458.

[55] Grundkurs, 63.

[56] K. Rahner, Über die Möglichkeit des Glaubens heute, in: Schriften V, 23; ders., Ich glaube an Jesus Christus (Theologische Meditationen 21), Einsiedeln 1968, 36. Vgl. in bezug auf die transzendentale Fragestellung folgende Verdeutlichung: »Eine solche transzendentale Fragestellung und Methode impliziert nicht die Grundthese, die man landläufig dem deutschen Idealismus zuschreibt, derzufolge das transzendental sich begreifende Subjekt als solches das Ereignis des absoluten Geistes selber sei, wenigstens dort, wo es sich wirklich radikal in seiner transzendentalen Reinheit und reinen Subjektivität erfaßt und als solches zu sich kommt. Diese Grundthese ist darum nicht mit der transzendentalen Fragestellung als solcher gegeben, weil das transzendentale Subjekt auch in der Unbegrenztheit seiner Transzendentalität als einer Frage sich als endlich begreift und begreifen muß, da es in dieser Transzendentalität sich immer als offene, von sich her leere Frage, als ekstatische Verwiesenheit auf das erfährt, was es selbst gerade nicht ist, da es das Zusichselberkommen seiner Transzendentalität erfährt als vermittelt durch die aposteriorische Erfahrung des von sich her sich zeigenden oder sich verweigernden Gegenstandes, über den das Subjekt nicht Herr ist« (IX, 99).

[57] Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?, 47.

[58] K. Rahner, Was ist der Mensch?, in: Wagnis, 23. Kritisch gegenüber einer Metaphysik der Frage äußert sich H.-D. Bastian, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München ²1970, 262-263: »Verfehlt ist es, in der Fragenatur und Fragekultur des Menschen den Hebel für eine Metaphysik der Frage anzusetzen. Die Fähigkeit, Fragen zu stellen und fragend die Welt zu öffnen, charakterisiert den Menschen keineswegs als naturaliter christianus. Die Theologie sollte sich hüten, bestimmte ihr genehme Verhaltensweisen des Menschen semantisch zu generalisieren. Der Mensch ist nicht deswegen besonders brauchbar, weil er fragt. Vielmehr geht es darum, theologisch zu klären, welche Funktion die interrogative Sprachleistung im Wirkungsgeschehen des christlichen Glaubens hat oder haben könnte, und zwar beim einzelnen und bei Gruppen.« Gegenüber H.-D. Bastian wird man fragen dürfen, ob sich nicht aus dem Fragevermögen des Menschen erst die Möglichkeit ergibt, über ein kategoriales Einzelwissen hinaus die Frage nach Weltanschauung, Lebensdeutung bzw. nach dem Gesamt der Wirklichkeit zu stellen, ohne behaupten zu wollen, Christentum ließe sich auf diese Weise andemonstrieren. Im übrigen braucht die theologische Verwendung der Frage nicht gleich ihre metaphysische Verzweckung zu bedeuten, wenn sie vorerst dazu anregt, den Schatten einer religiösen Fraglosigkeit aufzuhellen, wie aus A. de Saint-Exupérys philosophischem Märchen hervorgeht: » ›Sie haben es sehr eilig‹, sagte der kleine Prinz. ›Wohin wollen Sie?‹ — ›Der Mann von der Lokomotive weiß es selbst nicht‹, sagte der Weichensteller. Und ein zweiter blitzender Schnellzug donnerte vorbei, in entgegengesetzter Richtung. ›Sie kommen schon zurück?‹, fragte der kleine Prinz . . . ›Das sind nicht die gleichen‹, sagte der Weichensteller. ›Das wechselt.‹ — ›Waren sie nicht zufrieden dort, wo sie waren?‹ — ›Man ist nicht zufrieden dort, wo man ist‹, sagte der Weichensteller. Und es rollte der Donner eines dritten funkelnden Schnellzuges vorbei. ›Verfolgen diese die ersten Reisenden?‹, fragte der kleine Prinz. — ›Sie verfolgen gar nichts‹, sagte der Weichensteller. ›Sie schlafen da drinnen, oder sie gähnen auch‹ « (Der kleine Prinz, Düsseldorf 1975, 53-54).

[59] P. Eicher, Offenbarung, 372.

[60] K. Rahner, Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg-Basel-Wien ²1957, 95. Vgl. XII, 396: »Theologische Anthropologie ist nur wirklich theologisch, wenn sie sich wirklich als Theologie versteht und in diese hinein sich verliert.« Vgl. im übrigen die in Anm. 16 genannte Literatur.

[61] Vgl. statt weiterer Einzelnachweise die zusammenfassende Darstellung in: Grundkurs, 180-312; Art. Jesus Christus; K. Rahner/W. Thüsing, Christologie — systematsich und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (QD 55), Freiburg-Basel-Wien 1972, zit. Christologie. Vgl. zur Kritik: W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1974, 56-62; ders., Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg-Basel-Wien 1975, 141-170, bes. 152ff.; B. van der Heijden, Karl Rahner, 322-328; P. Eicher, Offenbarung, 407-421.

[62] K. Rahner, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: Schriften XII, 379-380.

[63] Christologie, 21; vgl. Grundkurs, 208.

[64] Vgl. dazu Rahners (spätere) phänomenologische Wende der Interpretation christologischer Aussagen von menschlichen Grunderfahrungen aus: Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gott-menschlichen Geheimnisses Jesu, in: Schriften X, 209-214; Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik, ebd. 215-226; Christologie heute?, in: Schriften XII, 353-369; Was heißt heute an Jesus Christus glauben?, in: Schriften XIII, 172-187; Art. Jesus Christus. Vgl. zum Ansatz einer »suchenden Christologie« ausführlich ders., Ich glaube an Jesus Christus. In ähnlicher Absicht erfolgt der Versuch G. Baudlers, die christologische Frage im Zusammenhang der Rollenerfahrung des Schülers zu thematisieren (Die christologische Frage heute. Überlegungen zum Entwurf einer Christologie für Jugendliche unserer Zeit, in: Kat Bl 97 [1972], 264-280).

[65] VIII, 44.

[66] Grundkurs, 22.

[67] Ich glaube an Jesus Christus, 33.

[68] Dies ist gegenüber möglichen Mißverständnissen eigens zu betonen. Vgl. zu diesem Vorbehalt: Probleme der Christologie von heute, in: Schriften I, 207; Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften V, 216f.; VII, 70; VIII, 45; IX, 107; Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, in: Schriften IX, 239; Christologie, 24; Art. Jesus Christus, 924; SM IV, 990; Grundkurs, 211.

[69] I, 185.

[70] Ich glaube an Jesus Christus, 33; vgl. Christologie, 22.

[71] K. Rahner, Warum bin ich heute ein Christ?, in: Wagnis, 33; ähnlich XII, 33.

[72] I, 207. Vgl. dazu den guten Überblick bei K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, 268-289.

[73] Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?, 46.

[74] Rahner selbst bezeichnet es in Art. Geheimnis, SM II, 189-196, als »eines der fundamentalsten Schlüsselworte des Christentums und seiner (sc. des Christentums) Theologie« (189).

[75] P. Gasparri, Katholischer Katechismus, München 1932, 76.

[76] IV, 56.

[77] Ebd.

[78] IV, 56-57. Dabei ist zu sehen, daß sich die Offenbarungsvorstellung und der Begriff des Geheimnisses gegenseitig bedingen und auslegen. Wird Offenbarung im ersten Ansatz als »actio divina veritatem antea occultam nobis manifestans praeter ordinem naturae« (J. Brinktrine, Offenbarung und Kirche. Fundamental-

Theologie, Bd. 1. Theorie der Offenbarung, Paderborn ²1947, 35) verstanden, so erscheint das Geheimnis jeder Vernunfterkenntnis unzugänglich und seinem Begriff nach an drei Bedingungen gebunden: »1. es muß seiner Natur nach jeden geschaffenen Intellekt überragen, 2. es kann nur durch göttliche Offenbarung bekannt werden, 3. auch nach geschehener Offenbarung bleibt es noch dunkel« (54).

[79] Vgl. zur Darstellung dieses Beziehungszusammenhangs und der damit verbundenen Gestalt einer Philosophischen Theologie W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 1. Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie, München 1979, 130-141.

[80] SM II, 189.

[81] ²HW, 69.

[82] K. Rahner, Wort und Eucharistie, in: Schriften IV, 331.

[83] Ders., Art. Geheimnis. II. Theologisch, in: HthG 2, 77; vgl. IV, 58ff.; IX, 115ff.

[84] X, 71.

[85] K. Rahner, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: Schriften XIII, 248.

[86] Vgl. die gleichnamige Schrift von M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, wo es — zwischen Skepsis und Hoffnung schwankend — heißt: »Das Bewußtsein unserer Verlassenheit, unserer Endlichkeit ist kein Beweis für die Existenz Gottes, sondern es kann nur die Hoffnung hervorbringen, daß es ein positives Absolutes gibt. Angesichts des Leidens auf dieser Welt, angesichts des Unrechts ist es doch unmöglich, an das Dogma von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes zu glauben« (56-57). Ist hier ein Vorbehalt gegenüber der Existenz Gottes erkennbar, so wird dieser doch nicht zu jener Weigerung, »die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden« (A. Camus, Die Pest, in: Das Frühwerk, 305). Während es für Camus die bestehende Weltordnung nicht zuläßt, die »Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er [Gott] schweigt« (224), ist für Horkheimer zwar nicht die Gewißheit Gottes gegeben, der Gedanke an ihn aber auch für ein kritisches Denken erlaubt: »Ausdrücklich gesagt: Das Wissen um die Verlassenheit des Menschen ist nur möglich durch den Gedanken an Gott, aber nicht durch die absolute Gewißheit Gottes« (a.a.O., 57).

[87] P. Tillich, Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg 1969, 8.

[88] SM II, 193. Vgl. ders., Mitte des Glaubens, in: A Exeler/J. B. Metz/K. Rahner, Hilfe zum Glauben (Theologische Meditationen 27), Zürich-Einsiedeln-Köln 1971, 46.

[89] Vgl. den Belegnachweis bei K. H. Neufeld (Hrsg.), Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners »Schriften zur Theologie I-X« und zu seinen Lexikonartikeln, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 115-116, sowie unter dem Stichwort »Gnade« die Verweise in: XII, 617; XIII, 441 (Register).

[90] I, 323-345.

[91] IV, 210.

[92] I, 325.

[93] K. Rahner, Art. Gnade. III, in: SM II, 454; Art. Gnade, in: KTW, 138. In seiner philosophischen Gestalt wird dieser Gedanke schon in »Hörer des Wortes« entwickelt. Dient die religionsphilosophische Reflexion dem Aufweis dessen, »die Offenbarung Gottes zu vernehmen« (²HW, 23) und das Hörenkönnen der Offen-

barung als »Seinsmöglichkeit« (ebd.) nachzuweisen, so gilt, daß die Inhalte dieser Offenbarung dem Menschen in Form einer »nicht errechenbaren Botschaft« (21) zugehen.

[94] [2]HW, 39.

[95] IV, 211.

[96] Ebd., 213.

[97] Ebd., 214. Rahner würdigt an dieser Stelle ausdrücklich die Philosophie Maréchals als Beitrag zur Gnadenlehre. Damit erweist sich auch hier noch einmal die Frage nach dem Ursprungsort von Rahners Theologie als die gleichzeitige Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie. Man wird in diesem Zusammenhang fragen dürfen, ob nicht die Ausführungen von H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 304, in prägnanter Weise jene Denkform kennzeichnen, die Rahners Theologie prägt und dem von K. P. Fischer vorgelegten Interpretationsansatz entsprechen: »Nun aber ist für Maréchal der Absolutpunkt, von dem her gedacht werden muß, folgerichtig nicht ein Erfassen des Absoluten, sondern ein Erfaßtwerden von ihm: la métaphysique est la science humaine de l'absolu. Elle traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu, saisie qui n'est point un joug subi, mais un principe interne de vie . . . Und dies letztere ist so wahr, daß Maréchal, von dem absoluten Punkt (der Gottesschau oder der Mystik) her denkend, den ganzen Geist als Finalität auf diesen Punkt hin zu deuten unternimmt.« Hier bleibt an P. Eicher die Frage, ob die Bestimmung des Namens Gottes durch Rahner vom Ausgang der ignatischen Mystik nur eine »Ordenspartikularität« (Offenbarung, 406) ist, die Rahner in »seiner umgreifenden Art der Verarbeitung von katholischer Tradition und neuzeitlicher Philosophie übersteigt« (ebd.), oder ob das spekulative Prinzip der Dogmatik nicht als ein inneres Moment ursprünglicher Konvergenz von Mystik und Metaphysik zu verstehen ist. Von hier aus wäre zu klären, ob die Aussage Rahners, alle »metaphysische Ontologie von Gott« (Grundkurs, 63) müsse, um wahr zu bleiben, »zurückkehren zur transzendentalen Erfahrung der Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis« (ebd.), nicht jenes Grundverhältnis von Theologie und Philosophie zu beschreiben vermag, das Rahners Denken selbst zugrunde liegt: Philosophie verstanden als jene Selbstvergewisserung des Denkens, die auf dem Wege von Reflexion und Begrifflichkeit das zur Aussage bringt, was »ursprünglicher in der Tiefe des Daseins erfahren und erlebt wird« (28). In diesem Zusammenhang sei an den frühen Hinweis K. Lehmanns erinnert, im Begriff der Gnade jenes Schlüsselwort zu finden, das »die systematische Ausgestaltung einer solchermaßen anthropologisch-transzendental gewendeten Theologie ermöglicht« (Karl Rahner, 166).

[98] I, 328. Vgl. zur bedeutungsgeschichtlichen Entwicklung dieses Begriffs bei Rahner die Darstellung B. van der Heidjdens, Karl Rahner, 20-49.

[99] E. Biser, Glaubensverständnis, 42-43.

[100] Grundkurs, 54.

[101] I, 340, 342.

[102] Grundkurs, 156. Für eine Didaktik des Katechismus ist diese Aussage folgenreich. Sie kritisiert jeden Versuch, eine dogmatische Logik zum didaktischen Maß des Katechismus zu machen und die theologische Struktur des Katechismus deduktiv an »der Heilsökonomie und Heilsgeschichte« (F. X. Arnold, Erneuerung der Glaubensverkündigung, 203) zu bilden. Ist die Theologie selbst »die Rechenschaft des Glaubens vor einer bestimmten Zeit« (K. Rahner, Art. Theologie, 873), kann auch die Darstellung theologischer Inhalte nur darin geschehen, das heutige Selbstverständnis des Menschen als »inneres Moment der Theologie« (IX, 85)

anzusehen und die Aussagen der Tradition im Horizont heutiger Wirklichkeit zu formulieren. Der Hinweis W. Pannenbergs, eine »äußerliche Angleichung der christlichen Sprache an Redeweise oder Gedanken der biblischen Schriften« sei ein untrügliches Zeichen dafür, »daß die Theologie ihre eigene Gegenwartsproblematik verfehlt hat« (Die Krise des Schriftprinzips, in: Grundfragen systematischer Theologie, 17), mag überspitzt sein, verhindert aber jene Sprache der Gewohnheit, die bis heute zum Erkennungsmerkmal von Katechismen gehört: »Jesus gibt sein Leben als Lösegeld für die vielen« (Botschaft des Glaubens, 131); »Die Strafe aller Bosheit und Sünde, welche gerechterweise auf die Menschen hätte fallen müssen, hat er auf sich genommen, um sie mit uns und für uns zu tragen und zu überwinden« (132); »Jesus hat bei diesem letzten Mal mit seinen Jüngern bereits die Hingabe, das blutige Opfer vorweggenommen, das er kurz darauf am Kreuz bringen sollte« (136). Daß sich die Kritik J. B. Hirschers seinerzeit gegen eine verbrauchte Sprache richtete — er sprach von »Kunstausdrücken« (Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik, 83) —, zwingt heute dazu, geschichtliche Wiederholungen zu vermeiden.

[103] K. Rahner, Zur Theologie der Weihnachtsfeier, in: Schriften III, 39.

[104] SM II, 193; Mitte des Glaubens, 46.

[105] SM II, 930.

[106] Grundkurs, 208.

[107] IV, 225.

[108] IX, 116.

[109] Grundkurs, 155.

[110] K. Rahner, Art. Anthropologie, Theologische, in: LThK² I, 625; SM I, 184; MySal II, 406.

[111] Grundkurs, 229.

[112] Ebd.

[113] Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg-Basel-Wien 1965, 15.

[114] Ebd., 14. Dabei erweist sich auch hier der Begriff der Gnade als zentral für Rahners Offenbarungshermeneutik, insofern die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen nicht nur eine vorbegriffliche »Geoffenbartheit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung« (Art. Offenbarung. II, in: SM III, 836) bewirkt, sondern jenes Vermögen vermittelt, das als der »übernatürliche Erfahrungshorizont apriorischer Art« (ebd.), als »das Licht des Glaubens« (ebd.), die Möglichkeitsbedingung zur Erkenntnis geoffenbarter Sätze bildet. Im ganzen bleibt das Verhältnis von transzendentaler und kategorialer Offenbarung bei Rahner nicht ohne Spannungen (die auch in dieser Arbeit sichtbar werden). Denn einerseits erscheint das unthematische Wissen von Gott als ein »von der satzhaften Wortoffenbarung als solcher zu unterscheidendes Moment« (Grundkurs, 154), ist die Beziehung zwischen allgemeiner und übernatürlicher Offenbarung durch eine »Differenz« (Art. Selbstmitteilung Gottes, in: SM IV, 524) gekennzeichnet, die durch ihre »notwendige Bezogenheit« (ebd.) nicht aufgehoben wird, andererseits beinhaltet die »ausdrückliche Wortoffenbarung . . . nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren« (VI, 549). Heißt es in diesem Sinne, die durch den allgemeinen Heilswillen Gottes bewirkte »Gewußtheitsveränderung« (Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften V, 123) könne schon als Offenbarung angesprochen werden, insofern in ihr »als Gnade mitgeteilt ist oder angeboten wird, was schließlich auch allen Inhalt der eigentlich satzhaft und in menschlichen Begriffen ge-

schehenden Offenbarung Gottes ausmacht« (ebd.), so spricht Rahner an anderer Stelle davon, daß ein »unaufhebbarer Unterschied« (Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: Schriften XIII, 211) zwischen der ursprünglichen Transzendenzerfahrung und ihrer »vergegenständlichenden und verbalisierenden Reflexion« (ebd.) besteht.

[115] K. Rahner, Art. Offenbarung, in: KTW, 267; V, 122; Grundkurs, 175: »Die Selbstoffenbarung Gottes in der Tiefe der geistigen Person ist eine von der Gnade herkommende, an sich selbst unreflexe, apriorische Bestimmtheit, ist nicht an sich schon gegenständliche sachhafte Aussage, ist Bewußtheit, nicht Gewußtheit.«

[116] Mitte des Glaubens, 40.

[117] K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Schriften I, 59.

[118] Im Heute glauben, 34.

[119] J. Speck, Karl Rahners theologische Anthropologie, 47 (unter Hinweis auf Pascal, Pensées, frgm. 434).

[120] K. Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, 12.

[121] [2]HW, 32.

[122] Ebd., 183ff.

[123] U. Browarzik, Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths, Berlin 1970, 84. Die Gegenargumentation von K. P. Fischer (Der Mensch als Geheimnis, 215f. Anm. 6) gegen diese und andere Aussagen von U. Browarzik (etwa den Satz: »Die vielen problematischen Schritte, die der christliche Philosoph macht und die allesamt . . . wohl denkmöglich und sinnvoll, aber nicht denknotwendig und einzig möglich sind«, a.a.O., 85) überzeugt nicht. Es liegt bei Browarzik kein »ungenügender Begriff von Transzendentalphilosophie« vor, wie Fischer behauptet (a.a.O., 216), vielmehr geht es diesem darum, auf dem Wege einer kritischen Analyse die Voraussetzungen transzendentalphilosophischen Denkens aufzuhellen und die Grenze transzendentaltheologischer Argumentation gegenüber einer kritischen Vernunft sichtbar zu machen (vgl. dazu die Kritik von H. Fries, Anm. 15). Der Aufweis einer solchen Grenze, die Fischer im übrigen nicht bestreitet, wenn er sagt, transzendentale Reflexion in der Theologie setze »die Kenntnis der Botschaft und wenigstens anfänglichen Glauben voraus« (a.a.O., 327), schmälert die theologische Leistung Rahners nicht, kann aber davor bewahren, seine Voraussetzungen als selbstverständlich zu betrachten und sie nur — ohne Blick auf den theologischen Ursprungsort der philosophischen Betrachtungen — festzustellen. In dieser Hinsicht vermag der Satz von A. Schilson, Rahners Christologie (und wie hinzuzufügen ist: seine ganze Offenbarungshermeneutik) setze »Gott, das unsagbare Geheimnis, als bekannte und jedem von vornherein zugängliche Größe voraus« und an dieser Voraussetzung werde »sich das Schicksal von Rahners transzendentaler Christologie in Zukunft entscheiden« (A. Schilson/W. Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien 1974, 89), genau auf jenen Punkt zu verweisen, von dem aus Rahners gesamte Theologie entworfen und — gleichzeitig — in ihrer hermeneutischen Leistungsfähigkeit abhängig ist. Größe und Grenze von Rahners Theologie liegen deshalb in dem, was diese Theologie ihrem Wesen und ihrem Ursprung nach ist: Gnadentheologie.

[124] VIII, 44, 45; MySal II, 407; (transzendentales Subjekt): SM IV, 986; X, 55.

[125] Grundkurs, 229.

[126] Offenbarung und Überlieferung, 23; SM III, 840.

[127] L. Feuerbach, Das Wesen der Religion, Köln 1967, 82.

[128] P. Eicher, Wovon spricht die transzendentale Theologie? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner, in: ThQ 156 (1976), 284.

[129] K. Rahner, Grundentwurf einer theologischen Anthropologie, 27.

Anmerkungen zu II. 2

* J. B. Metz, Theologie der Welt, 51.

[1] Vgl. H. Halbfas, Art. Religionsunterricht und Katechese, in: Religionspädagogisches Werkbuch, 11: » Gegenüber diesen Gleichsetzungen von Religionspädagogik und Katechetik sei hier Religionspädagogik nicht als theologische Wissenschaft verstanden ... Religionspädagogik ist eine Disziplin der Religionswissenschaften und der Pädagogik.« Vgl. ders., Aufklärung und Widerstand, 288-308.

[2] S. Vierzig, Ideologiekritik und Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichts, Köln 1975.

[3] Ebd., 67-94.

[4] P. Biehl, Zur Funktion der Theologie in einem themenorientierten Religionsunterricht, in: H.-B. Kaufmann (Hrsg.), Streit um den problemorientierten Religionsunterricht in Schule und Kirche, Frankfurt/M. 1973, 64-79.

[5] S. Vierzig, Ideologiekritik und Religionsunterricht, 177.

[6] P. Biehl, Zur Funktion der Theologie in einem themenorientierten Religionsunterricht, 71.

[7] Vgl. die genannte Untersuchung von G. Hilger, Religionsunterricht als offener Lernprozeß, in der deutlich wird, was von der Theologie der Gegenwart zu lernen ist, wenn diese nicht von einem vorgängigen Didaktikverständnis funktional interpretiert wird. Darüber hinaus verdienen jene Arbeiten Erwähnung, die das Verhältnis von Theologie und Religionspädagogik unter einem fundamentaltheologischen Interesse aufarbeiten. Vgl. dazu R. Sauer, Die fundamentaltheologische Dimension der Religionspädagogik, a.a.O., 58-63. Eine wesentliche Erweiterung dieser Gedanken findet sich in ders., Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben, Düsseldorf 1976, 17-41; H. v. Mallinckrodt, Zur Didaktik fundamentaltheologisch/religionsphilosophischer Inhalte religiösen Lernens, in: Inhalte religiösen Lernens, 59-64. Beachtlich ist der Versuch von G. Biemer/A. Biesinger (Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie, München 1976), die Findung und Begründung religiöser Lerninhalte im Schnittfeld von »Repräsentanz« und »Lebensrelevanz« (14) dadurch zu leisten, daß Glaubensinhalte auf menschliche Grundbefindlichkeiten (Tod, Arbeit, Herrschaft, Spiel und Liebe) hin ausgelegt werden. Das sich dadurch ergebende didaktische Strukturgitter entspricht der Absicht, die an der menschlichen Existenz abgelesenen Lebensfelder (Grundbefindlichkeiten) mit dem theologischen Überlieferungswissen zu vermitteln.

[8] Gerade hier zeigt sich, daß die historische bzw. begriffsgeschichtliche Selbstaufklärung der Religionspädagogik über ihr Wesen und ihre Form (vgl. dazu die auf S. 328 Anm. 1 genannte Literatur) nicht nur unter geschichtlichem, sondern immer auch unter einem gegenwartskritischen Aspekt zu lesen ist.

[9] VIII, 43, 44, 45, 51; MySal II, 408, 409, 415.

[10] IX, 104.

[11] J. B. Metz, Art. Politische Theologie, in: SM III, 1232; Das Problem einer »politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium 4 (1968), 403; Theologie der Welt, 99.

[12] H. Maier, Noch einmal: Politische Theologie, in: StdZ, Bd. 185 (1970), 151.

[13] R. Sauer, Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben, 32. J. B. Metz verwendet zur Kennzeichnung politischer Theologie vorwiegend das Attribut »gesellschaftskritisch«. Vgl. Theologie der Welt, 76 u. ö.; Das Problem einer »politischen Theologie«, 406; »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Diskussion zur »politischen Theologie«, 278 Anm. 29. In gleicher Weise wird seine Theologie auch von H. Küng (Christ sein, 27) und W. Kasper (Systematisch-theologische Neuansätze, in: ThQ 156 [1976], 57) verstanden.

[14] Vgl. dazu E. Feil, Von der »politischen Theologie« zur »Theologie der Revolution«?, in: E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur »Theologie der Revolution«, München-Mainz 1969, 110-132 (Lit.); J. Moltmann, Theologische Kritik der politischen Religion, in: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »politischen Theologie«, München— Mainz 1970, 11-51.

[15] K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut, Stuttgart 1971, 208.

[16] J. Moltmann, Theologische Kritik der politischen Religion, 17.

[17] Ders., Theologie der Hoffnung, 304. Auf die Unterschiede, in denen sich politische Theologie in ihren verschiedenen Richtungen zum Ausdruck bringt, ist hier nicht im einzelnen einzugehen. Vgl. dazu den Überblick bei C. Geffré, Die neuen Wege der Theologie, 115-135; A. Ganoczy, Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der »Politischen Theologie«, Freiburg-Basel-Wien 1974. Eine umfassende Darstellung gibt die erwähnte Untersuchung von F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.

[18] Vgl. dazu den Entwurf von J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

[19] K. Füssel, Erinnerung und Kritik. Über Intention und Problematik einer Politischen Theologie, in: IDZ 5 (1972), 335.

[20] G. Ebeling, Die Welt als Geschichte, in: Wort und Glaube, 386.

[21] J. B. Metz, Art. Theologie, in: LThK² X, 65. Dieses Motiv ist für Metz zentral, gilt aber auch für Moltmann, insofern er politische Theologie als »eine hermeneutische oder fundamentaltheologische Kategorie« versteht (Theologische Kritik der politischen Religion, 17). Vgl. zum theologiegeschichtlichen Ort einer »politischen« Fundamentaltheologie J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 29-74.

[22] Vgl. dazu im einzelnen K. Lehmann, Wandlungen der neuen »politischen Theologie«, in: IKZ 2 (1973), 385-399; ders., Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen »politischen Theologie« (II), in: IKZ 3 (1974), 42—55.

[23] J. B. Metz, Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussionsthesen, in: StdZ, Bd. 177 (1966), 451.

[24] Ebd., 452. In gleicher Weise formuliert J. Moltmann, Gott in der Revolution, in: Diskussion zur »Theologie der Revolution«, 71: »Diese neuartige Ausrichtung auf mögliche, freie und neue Zukunft hat die vertrauten religiösen Vorstellungen des Glaubens in eine tiefe Krise gebracht und ist der Ansatzpunkt der modernen Religionskritik. Darum fühlen sich der Glaube an einen jenseitigen Gott und die religiöse Bindung an die Vergangenheit ohnmächtig in der modernen Welt.« Vgl. dazu im Umkreis der frühen Arbeiten von J. B. Metz außer der in Anm. 23 genannten theologischen Skizze ders., Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Welt-

verständnis im Glauben, 45-62 (= Theologie der Welt, 51-71); Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, in: Wer ist das eigentlich — Gott?, 260-275, sowie die Stellungnahme »Zukunft gegen Jenseits?«, in: E. Kellner (Hrsg.), Christentum und Marxismus — heute, Wien-Frankfurt-Zürich 1966, 218-228. In die gleiche Richtung weist der Versuch J. Moltmanns, das fides quaerens intellectum in das »spes quaerens intellectum« (Theologie der Hoffnung, 30) zu überführen und damit die Hoffnung als Grundgestalt christlicher Theologie im Blick auf Geschichte und Gesellschaft zu etablieren.

[25] J. B. Metz, Art. Politische Theologie, 1238.

[26] Vgl. dazu J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: Concilium 8 (1972), 399-407; Erlösung und Emanzipation, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg-Basel-Wien 1973, 120-140 (in überarbeiteter Fassung jetzt in: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 104-119). Vgl. zur Herkunft des Motivs der Geschichte als Leidensgeschichte B. Wacker, Narrative Theologie? München 1977, 24-29; K. Lehmann, Emanzipation und Leid, 44ff.

[27] K. Füssel, Erinnerung und Kritik, 335.

[28] Vgl. dazu im einzelnen K. Lehmann, Die politische Theologie: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: J. Krautscheid/H. Marré (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, Münster ²1970, bes. 95ff.

[29] J. B. Metz, Art. Theologie, 65.

[30] H. v. Mallinckrodt, Das Anliegen der »Politischen Theologie« und der Religionsunterricht, in: H. Assig/H. v. Mallinckrodt (Hrsg.), Politische Katechese. Theologische und didaktische Skizzen, München 1972, 10; K. Lehmann, Wandlungen der neuen »politischen Theologie«, 390.

[31] J. B. Metz, Glaube als gefährliche Erinnerung, in: Hilfe zum Glauben, 32.

[32] Ders., Art. Erinnerung, in: HphG 2, 387.

[33] Ebd.

[34] L. Feuerbach, Das Wesen der Religion, 175. Zeittypisch hatte zuvor schon Pascal das Weltverhalten der Christen beschrieben: »Die Heiden erkennen Gott nicht und lieben nur die Erde. Die Juden erkennen den wahren Gott und lieben nur die Erde. Die Christen erkennen den wahren Gott und lieben die Erde nicht« (Gedanken, 194).

[35] K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 208: »Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, . . . ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund.«

[36] J. B. Metz, Theologie der Welt, 51.

[37] Ebd., 83; Verantwortung der Hoffnung, 457. Eingeleitet wurde die Wiederentdekkung des eschatologischen Denkens für die systematische Theologie zweifellos von J. Moltmann, bei dem es programmatisch heißt: »In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfaßt. Das Christentum ist ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart. Das Eschatologische ist nicht etwas am Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist« (Theologie der Hoffnung, 11-12). Vgl. zu der damit verbundenen offenbarungstheologischen Gestalt dogma-

tischen Denkens P. Eicher, Offenbarung, 465-480. K. Lehmann spricht unter Bezug auf Metz von einer »verheißungsgeschichtlichen Offenbarungskonzeption« (Die politische Theologie, 115).

[38] J. B. Metz, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: Kirche im Prozeß der Aufklärung, 71 u.ö.; Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 64, 79, 95, 97, 172, 179; Art. Erinnerung, 394.

[39] Ders., Glaube als gefährliche Erinnerung, 30; vgl. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 79, 103; Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, 406.

[40] J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart-Berlin 1971, 168.

[41] J. B. Metz, Das Problem einer »politischen Theologie«, 404.

[42] J. Moltmann, Mensch, 169.

[43] J. B. Metz, Theologie der Welt, 119.

[44] J. Schmitt, Erklärung des mittleren Deharbe'schen Katechismus zunächst für die mittlere und höhere Klasse der Elementarschulen, Bd. 2. Von den Geboten, Freiburg [2]1874, 87 (im Orig. gesperrt).

[45] Ebd., 92.

[46] KKBD, 22. Eine klassische Interpretation dieses Leidensverständnisses gibt die erste Predigt Pater Panelouxs an die von der Pest heimgesuchten Bürger von Oran: »Meine Brüder, ihr seid im Unglück, meine Brüder, ihr habt es verdient . . . Das erstemal erscheint die Geißel in der Geschichte, um die Feinde Gottes zu strafen. Pharao widersetzt sich den Absichten des Ewigen, und die Pest zwingt ihn in die Knie. Seit allem Anfang der Geschichte wirft die Geißel Gottes die Hochmütigen und die Verblendeten zu seinen Füßen nieder. Bedenket das und fallt auf die Knie . . . Wenn euch heute die Pest anschaut, so deshalb, weil der Augenblick des Nachdenkens gekommen ist. Die Gerechten brauchen sich nicht davor zu fürchten, aber die Bösen haben Ursache zu zittern« (A. Camus, Die Pest, 194-195).

[47] M. Millet, Die Erlösung, in: Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre, hrsg. v. einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Bd. III. Die Heilsökonomie, Freiburg-Basel-Wien 1960, 182.

[48] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 98.

[49] Ebd., 180.

[50] Ebd., 100.

[51] J. Moltmann, Theologische Kritik der politischen Religion, 51. In gleichem Sinne argumentiert Metz, wenn er sagt, das Weltverhältnis der Christen habe die »Grundgestalt der gekreuzigten Hoffnung« (Das religiöse Buch. Krise und Kriterien, in: StdZ, Bd. 176 [1965], 717).

[52] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 103.

[53] Ders., Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 338.

[54] Ebd.

[55] Ebd., 339.

[56] W. Kasper, Aufgaben der Christologie heute, in: Christologie im Präsens, 135. Vgl. zur ersten Konkretisierung die Veröffentlichung von G. Baudler, Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, München 1977, die Baudler als »Erprobung einer religionspädagogisch orientierten theologischen Hermeneutik« (45) versteht.

[57] J. B. Metz, in: Die Antwort der Theologen. Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche, Düsseldorf 1968, 12.

[58] Ders., Kleine Apologie des Erzählens, 338.

[59] Ders., Erlösung und Emanzipation, 131.

[60] Ebd., 130.

[61] B. Wacker, Narrative Theologie?, 31.

[62] W. Kasper, Christologie von unten?, 141.

[63] VIII, 55.

[64] J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, 120. Der hier von Metz genannte Zusammenhang von Dogmatik und Fundamentaltheologie bildet jenen Gedanken ab, der für Rahners Dogmatik strukturbildend ist, insofern diese »das gegenseitige Beziehungsverhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Gegenstand« (IX, 98) in Form der transzendentalen Fragestellung reflektiert. Dabei ist aufschlußreich, wie sich bei Rahner im Zuge einer schrittweisen Durchbildung transzendentaltheologischen Denkens das Verhältnis von Dogmatik und Fundamentaltheologie immer weiter annähert. Während es zunächst (1959) heißt, die Fundamentaltheologie sei eine von der Dogmatik »unterschiedene Wissenschaft« (Art. Dogmatik.I. Im kath. Glaubensverständnis, in: LThK² III, 448) und ihrem Wesen nach die »reflexe Rechtfertigung der vorwissenschaftlichen Gewißheit über die Offenbarungstatsache« (ebd.), weicht diese Unterscheidung jener »Perichorese« (VIII, 60) bzw. »Verschränkung« (Glaubensvollzug und Glaubenshilfe heute, in: HPTh III, 523) von Fundamentaltheologie und Dogmatik, die darin besteht, über die Möglichkeitsbedingungen dogmatischer Aussagen zu reflektieren und in dieser Weise von einer »fundamentaltheologischen Dogmatik« (VI, 159) zu sprechen. Der darin erkennbare hermeneutische Zug verpflichtet die Theologie dazu, auf dem Wege einer transzendentalen Selbstvergewisserung die Hörbarkeit der Offenbarung zu einem Thema der dogmatischen Vernunft zu machen und in dieser Absicht das Verhältnis von Dogmatik und Fundamentaltheologie zu klären: »Es wäre durchaus denkbar, die explizite Fundamentaltheologie am Schluß der Dogmatik zu bieten als nochmalige kritische Reflexion auf die Verantwortung unseres Glaubens und unserer Hoffnung« (X, 67-68).

[65] E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, 327; Glaubensinterpretation, 72. Ähnlich äußert sich J. Moltmann: »Ist überhaupt ein Selbstverständnis des Menschen denkbar, das nicht durch das Verhältnis zur Welt, zur Geschichte, zur Gesellschaft bestimmt ist?« (Theologie der Hoffnung, 57).

[66] K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin ⁷1971 (¹1931), 18.

[67] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 44.

[68] K. Rahner, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Schriften XIII, 120.

[69] Ebd.

[70] Damit wird noch einmal deutlich, daß Rahners theologische Hermeneutik erst aus seiner Gnadenlehre heraus verstehbar ist. Das Formalobjekt ist für ihn gleichbedeutend mit dem scholastischen Begriff des Glaubenslichtes, unter dem jede Gegenstandserkenntnis geschieht. Es ist darin »weder ein Gegenstand des Wissens noch eine bloß nachträgliche, abstrahierende Zusammenfassung des Gemeinsamen vieler Einzelobjekte, sondern der mitbewußte, apriorische Horizont, unter dem bei der Erfassung des aposteriorisch gegebenen Einzelgegenstandes alles erkannt wird, was als einzelner Gegen-stand erfaßt wird« (IV, 225).

[71] J. B. Metz, Art. Politische Theologie, 1235; vgl. Theologie der Welt, 104; Die Antwort der Theologen, 19; Das Problem einer »politischen Theologie«, 405. Zur Differenzierung und Verdeutlichung dieser These vgl. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 47ff.

[72] K. Rahner, Art. Mensch, in: KTW, 238.

[73] Ders., Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften XIII, 318.

[74] Vgl. J. B. Metz, Theologie der Welt, 102, 107, 119; Das Problem einer »politischen Theologie«, 406. Vgl. auch seine Stellungnahme unter dem Titel »Die ›condition humaine‹ «, in: Christentum und Marxismus — heute, 113. Vgl. zum richtigen Verständnis des Begriffs der Entprivatislerung die Auseinandersetzung »politischer« Theologie mit den »Subjekttheologien«, in: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 59ff.

Anmerkungen zu III. 1

[1] Vgl. zu diesem Zentralbegriff in Rahners Theologie B. van der Heijden, Karl Rahner, 3-19.

[2] Diese Aussage ist für Rahner fundamental. Vgl. Im Heute glauben, 36, 37; Grundkurs, 210, 274; Ich glaube an Jesus Christus, 35, 46; Christologie, 23; Mitte des Glaubens, 48; V, 21; V, 203, 217; VIII, 161; VIII, 216; IX, 108; X, 214; XII, 36; XIII, 172; Bietet die Kirche letzte Gewißheiten?, in: Schriften X, 294; Was ist der Mensch?, 26; Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?, 47; Art. Wort Gottes. II. In kath. Systematik, in: LThK² X, 1238; Einzigartigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: Schriften XIII, 139; Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung, ebd. 162; Sachliche Schwerpunkte der heutigen Verkündigung, in: R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens I, 9.

[3] B. Goebel, Katholische Apologetik, 32-33. Im Zuge einer solchen intellektualistischen Offenbarungsdefinition wird zwar nicht geleugnet, daß die Mitteilungsinhalte »für das menschliche Heil notwendig und ersprießlich sind« (P.Schanz, Apologie des Christenthums II, 363), doch bleibt deren Heilsbedeutung im ganzen sekundär; denn ist der Intellekt das primäre Erkenntnisorgan geoffenbarter Sätze, überrascht es nicht, wenn der Inhalt der übernatürlichen Ordnung »in Form von Ideen mitgeteilt wird« (ebd.).

[4] K. Rahner, Über die Möglichkeit des Glaubens heute, 11.

[5] Ders., Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: Schriften I, 15.

[6] B. Welte, Heilsverständnis, 67.

[7] H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, 10.

[8] J. Hofinger, Das Ziel des katechetischen Unterrichtes, in: Kat Bl 81 (1956), 351. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die kritische Rückfrage Hofingers an den theoretischen Selbstanspruch der verkündigenden Katechese: »Religiöses Wissen ist nicht eigentlich Ziel, sondern nur Mittel zum Ziel, das eigentliche Ziel religiöser Unterweisung ist das religiöse Leben. Die katechetische Bewegung würde sich selber aufgeben, wenn sie jemals von dieser einzig richtigen Auffassung unserer katechetischen Aufgabe wiche oder sie irgendwie in Frage stellte. Das scheint nun aber doch mit den neuesten katechetischen Bestrebungen irgendwie der Fall zu sein. Wird da nicht wieder zu stark die ›Lehre‹, das ›Unterrichten‹, betont, auch wenn man dafür schönere Ausdrücke aus dem Griechischen hergeholt hat, und in einemfort

von ›kerygma‹ und kerygmatischer Erneuerung redet?« (347). Legt man diese Aussagen Hofingers zugrunde, erscheint seine Vorstellung über die Funktion des Katechismus allerdings kaum plausibel.

[9] K. Rahner, Art. Glauben, in: KTW, 132.

[10] Ebd.; Was ist der Mensch?, 20, 21. Die Hinweise zum Glaubensverständnis Rahners können hier nicht aus dem Ganzen seiner Theologie dargestellt werden. Dazu wäre eine motivgeschichtliche Untersuchung erforderlich, die nicht nur Einzelaussagen zum Glaubensbegriff zusammenträgt (vgl. dazu B. van der Heijden, Karl Rahner, 229-233; U. Gerber, Katholischer Glaubensbegriff, 240-268), sondern die Deutung des Glaubens aus der Mitte dieser Theologie entwickelt, insofern das Geheimnis von Rahner als die »Erfüllung« bzw. »Vollendung« des Menschen verstanden wird. Vgl. V, 15; V, 199, 200; IX, 124; IX, 251; XIII, 340; Christologie, 22; Grundkurs, 216. In gleichem Sinne wird der Begriff der »Endgültigkeit« gebraucht. Vgl. Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?, 46; HPTh III, 525.

[11] E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, 95.

[12] KKBD, 120. Wie stark der Katechismus damit in der Traditionslinie neuscholastischer Vorbilder steht, zeigt ein Vergleich mit diesen. Vgl. J. Deharbe, Populäres Lehrbuch der Religion I, 160: »Gott glauben heißt für wahr halten, was und weil es Gott geoffenbart hat, wenngleich wir es mit unserm Verstande nicht begreifen«; ders., Großer katholischer Katechismus, 35: »Der Glaube ist eine von Gott verliehene Tugend, wodurch wir alles unbezweifelt für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, und uns durch seine Kirche zu glauben vorstellt«; J. Linden, P. Joseph Deharbes größere Katechismuserklärung I, 17: »Wir glauben demnach Gott, wenn wir für wahr halten, was er uns geoffenbart hat, und es eben deshalb für wahr halten, weil er die unfehlbare Wahrheit ist«; ders., Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, als Versuch zur Lösung der Katechismusfrage, 16: »Christlich glauben heißt alles fest für wahr halten, was Gott gesagt und geoffenbart hat . . . Was Gott geoffenbart hat, müssen wir darum fest für wahr halten, weil Gott weder irren noch lügen kann«; Th. Mönnichs, Hilfsbuch zum Einheitskatechismus, 12: »Wir müssen alles glauben, was Gott geoffenbart hat . . . Wir müssen die göttlichen Offenbarungen fest für wahr halten, weil Gott nicht irren und nicht lügen kann.« Ähnlich formuliert J. Schmitt, Erklärung des mittleren Deharbe'schen Katechismus zunächst für die mittlere und höhere Klasse der Elementarschulen, Bd. 1, Freiburg 1870, 9: »Der Glaube ist eine Tugend, wodurch wir unbezweifelt für wahr halten.« Unter Bezug auf das I. Vatikanum heißt es bei P. Gasparri, Katholischer Katechismus, 213: »Der Glaube ist eine übernatürliche Tugend, durch die wir unter dem Einfluß und mit Hilfe der Gnade das, was Gott geoffenbart und uns durch seine Kirche gelehrt hat, für wahr halten nicht etwa wegen der mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selber, der nicht getäuscht werden und nicht täuschen kann.« Daß die Katechismen damit nur den gängigen Glaubensbegriff der theologischen Schulbücher übernehmen, ist offensichtlich. So heißt es bei G. Goebel, der Glaube sei »eine Zustimmung des Verstandes zu den in der Offenbarung vorgelegten Urteilen Gottes« (Katholische Apologetik, 32). Zu Recht hat G. Biemer angesichts dieses Tatbestandes davon gesprochen, auch im KKBD werde eine »intellektualistische Auffassung und Darstellung des Glaubensaktes sichtbar« und der Glaube seinerseits als »defizienter Modus des Erkennens« verstanden (Das Problem der Glaubenszustimmung in der religiösen Unterweisung, 693). Wie wenig man bisweilen dazu gelernt hat, zeigt A. Schraner, Katholischer Katechismus, Stein am Rhein 1975, wo es auf die Frage nach dem Glaubensmotiv in gewohnter Sprache heißt: »Wir müssen glauben, was Gott geoffenbart hat, weil Gott nicht irren und nicht in Irrtum führen kann« (11).

[13] K. Rahner, Art. Glauben, 134.

[14] J. B. Hirscher, Katechismus der christkatholischen Religion, Carlsruhe und Freiburg 1842, 92.

[15] K. Rahner, Warum bin ich heute ein Christ?, 30.

[16] HPTh III, 519.

[17] Grundkurs, 133. Von diesem Gedanken ist Rahners Christologie entworfen. Vgl. dazu weiter oben S. 166-169.

[18] F. Schreibmayr, Zum ersten Lehrstück des neuen Katechismus, 368. Vor diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, inwiefern der religionsphilosophische Ansatz Rahners eine solche Engführung überwindet, indem er die Glaubbarkeit theologischer Inhalte in Korrespondenz zur Wesensverfassung des Menschen aufzuweisen sucht. Vgl. dazu weiter oben S. 152-159.

[19] VII, 59.

[20] Grundkurs, 23. Vgl. im Gegensatz dazu J. Alfaro, Art. Glaubensmotiv, in: SM II, 412: »Der Inhalt der Offenbarung ist glaubwürdig, weil ihn Gott selbst bezeugt, und da das göttliche Zeugnis in sich selbst den Grund seiner Glaubwürdigkeit hat, ist es aus sich selbst heraus glaubwürdig.« Eine solche Argumentation entspricht einer systemimmanenten Logik, erweist sich jedoch als ungenügend, da die Selbstbeglaubigung des Wortes ohne dessen Vermittlung in den Erfahrungs- und Verstehenszusammenhang des Menschen nur apodiktische Behauptung bleibt, die im Rückzug auf ein »deus dixit« hermeneutische Fragen dogmatisch ausklammert und didaktisch den Schüler verfehlt.

[21] VI, 154. Vgl. zum Ansatz der von Rahner anvisierten ›neuen Fundamentaltheologie‹: VI, 139-167, bes. 152ff.; VII, 54-76; XII, 17-40; ders., Zur Reform des Theologiestudiums (QD 41), Freiburg-Basel-Wien 1969.

[22] H. Fries, Art. Theologie, in: HthG 4, 216-217.

[23] H. Strunz, Religionsunterricht als Katechumenat, 228. Vgl. H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, 11; J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung, 14 u.ö.; Die Frohbotschaft, 61 u.ö. Statt weiterer Einzelbelege in den Schriften F. X. Arnolds sei auf dessen Forderung verwiesen, die Theologie habe sich ihrem Wesen nach nicht als »Begriffstheologie« zu verstehen, sondern die Entfaltung des Glaubenswissens »mit der Heilsgeschichte zu beginnen« (Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 219).

[24] Grundprinzipien für die Katechese, 21.

[25] Vgl. dazu den genannten Katechismus von A. Schraner. Zur Einzelanalyse vgl. B. J. Hilberath, Dogmatische Inhalte religiösen Lernens. Eine Analyse katholischer Katechismen aus den Jahren 1955-1975, in: Kat Bl 103 (1978), 426-438.

[26] H. v. Mallinckrodt, Religionsunterricht und Curriculum, 311.

[27] XIII, 216.

[28] XIII, 145.

[29] K. Rahner, Glaube als Mut, in: Schriften XIII, 264.

[30] M. Seckler, Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus?, in: Wer ist das eigentlich — Gott?, 189. Vgl. zum Verständnis des Glaubensaktes ausführlich W. Kasper, Einführung in den Glauben, 71-84; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 17-69.

[31] [2]HW, 38.

[32] Exemplarisch dafür sind die Äußerungen bei W. G. Esser, Religionsunterricht = Traditionsunterricht? Daseinsunterricht in Korrelation, 227: »Wo menschliches Dasein nicht erschlossen ist, können auch keine religiösen Fragen aufbrechen; wo

keine Fragen sind, da kann auch Überlieferung keine Antwort geben.« In ähnlichem Sinn äußert sich E. Feifel, Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik, 218: »Der eigentlich intendierte didaktische Grundansatz für die Auswahl der Inhalte lautet: Wo menschliches Dasein nicht auf seine religiöse Dimension hin erschlossen wird, da kann auch die religiöse Frage nicht aufbrechen; erst wenn religiöse Fragen geweckt sind, kann wiederum die religiöse Überlieferung als Antwort darauf verstehbar gemacht werden.« Demzufolge heißt es über den hermeneutischen Ort der Tradition bei W. G. Esser, Religionsunterricht, 229: »Weil Tradition ihre unbedingten Fragen nicht anders als an diesem gegenwärtigen Ort der gefragten Frage Mensch zur Sprache bringen kann, kann auch der einzig unterrichtliche Ort, an dem religiöse Tradition zur Sprache kommen kann, nur der Ort sein, an dem unterrichtlich das Dasein als gefragte Frage zur Sprache kommt.« In dieser Hinsicht spricht auch M. Niggemeyer von der Wirklichkeitserschließung als »Formalprinzip eines fundamentalen Religionsunterrichts« (Glaubenskatechese, 165).

[33] In welche Abhängigkeiten und Zwänge das theologische Denken gerät, wenn es sich sein eigenes Selbstverständnis von einer pädagogischen Theorie vorgeben läßt und seine Inhalte in wechselnde Verwertungszusammenhänge einträgt, sei in exemplarischer Form am Bildungsbegriff bzw. an der Erziehungsvorstellung veranschaulicht, von denen sich ein pädagogisches Denken leiten läßt. Die Ableitung religiöser Inhalte aus einer vorgängigen Schul- oder Gesellschaftstheorie ist dann nur eine Variante für die eintretende Funktionalisierung des Glaubenswissens zugunsten pädagogischer Normen. Meint Bildung nach Th. Litt jene Verfassung des Menschen, »die ihn in den Stand setzt, sowohl sich selbst als auch seine Beziehungen zur Welt ›in Ordnung zu bringen‹ « (Naturwissenschaft und Menschenbildung, Heidelberg [2]1954, 11), so besteht das Erziehungsziel im Umkreis einer politischen Pädagogik weniger in der Gewinnung von Identität (Litt) als im Erwerb eines richtigen Bewußtseins, näherhin eines Klassenbewußtseins: »Wir müssen unsere Kinder zu disziplinierten kommunistischen Intellektuellen entfalten, die bereit sind, sich den Zielen der Arbeiterklasse unterzuordnen« (G. Bott [Hrsg.], Erziehung zum Ungehorsam. Kinderläden berichten aus der Praxis der antiautoritären Erziehung, Frankfurt/M. 1970, 65). Gegenüber der These disziplinierter Unterordnung betont Th. W. Adorno die dialektische Funktion der Erziehung, die er im Begriff der Mündigkeit zusammenfaßt: »Und diese Aufgabe: gleichzeitig individualistische und gesellschaftliche Prinzipien . . ., Anpassung und Widerstand in der Erziehung zu vereinen, ist es, die dem Pädagogen herkömmlichen Stils so besondere Schwierigkeiten macht« (Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt/M. 1972, 109; Hervorh. v. mir. Vgl. auch A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1971, 29: »Erziehung muß in sich selbst eine dialektische Funktion erfüllen: Sie muß in die Gesellschaft einüben und gegen sie immunisieren . . .«). Ohne einen Verflechtungszusammenhang zwischen dem Zeitbewußtsein und einer theologischen Didaktik zu bestreiten, geht es hier um den Aufweis der Grenze, die für das theologische Denken dort liegt, wo seine Inhalte gleitenden Chiffren (Emanzipation, Mündigkeit usw.) normativ untergeordnet werden und damit der Identitätsverlust des Glaubenswissens durch eine zeitgerechte Anpassung herbeigeführt wird. In diesem Zusammenhang sei an die Dialektik erinnert, die H. v. Mallinckrodt schon 1973 formulierte, welche in der Folgezeit aber mehr und mehr verlorenging: »Für den RU als Religionsunterricht ist die Curriculumtheorie — auch begründend — von Bedeutung, für seine Begründung als Religionsunterricht jedoch reicht sie nicht aus« (Religionsunterricht und Curriculum, 310).

[34] P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart [3]1958, 22, sowie zum Verständnis der Korrelationsmethode Bd. I, 15 und 73-80. Daß die Methode der Korrelation dazu führen kann, »die eigene Logik des Christlichen . . . und dessen Unverrechenbarkeit und Überordnung zu allen vorgegebenen Verstehenshorizonten«

(A. Schilson, Systematische Theologie im Gespräch mit der Religionspädagogik, 151) preiszugeben, sei nicht bestritten, sondern angemerkt. Grundsätzlich bleibt zu fragen, ob nicht alle Vermittlungstheologien der gleichen Gefahr ausgesetzt sind, insofern sie die Glaubensantwort nicht systemimmanent aus einer dogmatischen Logik ableiten, vielmehr sich um die Bestimmung des dem Offenbarungswort gemäßen kategorialen Ortes bemühen, mithin das Wort auf die menschliche Existenz (Transzendentaltheologie) bzw. die Gesellschaft (politische Theologie) zu beziehen suchen. Daß die Methode der Korrelation »vor Verfälschung nicht geschützt« ist (P. Tillich, a. a. O., II, 22), hatte nicht nur Tillich selbst gesehen, sondern gilt in gleicher Weise für Rahners Verhältnisbestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung, die so lange mißdeutbar bleibt, wie die im Vorgriff über alle Gegenstände der Erkenntnis sich anmeldende transzendentale Erfahrung des erkennenden Subjekts nicht im Zusammenhang einer theologischen Anthropologie gelesen wird, die »ihre Intelligibilität aus dem vom Glauben getragenen Offenbarungsverständnis schöpft« (P. Eicher, Die anthropologische Wende, 110).

[35] A. Exeler, Inhalte des Religionsunterrichts, 105.

[36] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 349.

[37] C. F. v. Weizäcker, Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Göttingen 1957, 11.

[38] K. Rahner, Grundkurs, 139.

[39] J. B. Metz, Widmung und Würdigung. Karl Rahner, dem Sechzigjährigen, in: Gott in Welt, Bd. 1, 8*.

[40] H. U. v. Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, 13.

[41] MySal II, 406. Zur Bedeutung der transzendentaltheologischen Denkform in bezug auf das Atheismusproblem vgl. J. Figl, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Mainz 1977, 146-176.

[42] Geist in Welt, 190. Vgl. zur Kennzeichnung des philosophischen Gedankenganges die Ausführungen bei B. van der Heijden, Karl Rahner, 88-114; K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, 97-149; P. Eicher, Die anthropologische Wende, passim.

[43] Grundkurs, 45.

[44] Ebd., 31.

[45] ²HW, 76.

[46] Grundkurs, 32.

[47] Ebd., 33; IV, 78.f; IX, 117: »Das Verhältnis des Menschen zum Mysterium ist ein erstes und letztes Datum seines Wesens und seiner Existenz, das in seiner Transzendenz unthematisch immer erfahren wird und nicht von einem andern Datum als nachträgliches Phänomen abgeleitet werden darf. Das Mysterium ist darum das allein wirklich Selbstverständliche . . .«

[48] Grundkurs, 31.

[49] K. Rahner, Anonymer und expliziter Glaube, in: Schriften XII, 80. Ob eine dementsprechende Hermeneutik, die »vom Glauben aus den Ungläubigen deutet, und zwar in einer dessen Selbstverständnis entgegengesetzten Art« (J. Figl, Atheismus als theologisches Problem, 176) überzeugt, wird auch von J. Figl nicht weiter geklärt, bedürfte im einzelnen jedoch einer kritischen Rückfrage. Nicht die Notwendigkeit eines Dialogs »der Theologie mit dem Daseinsverständnis des Menschen« (VI, 32) gibt dabei zu denken — für eine Theorie des Katechismus bleibt diese Aussage vorerst noch einzulösen —, wohl aber läßt die Bestimmung von Natur und Gnade durch Rahner die Frage entstehen, mit welchem Daseinsverständnis des Menschen die

Theologie diesen Dialog zu führen hat: a) Mit einer Philosophie, in der »unvermeidlich, unthematisch Theologie getrieben« wird (Philosophie und Theologie, in: Schriften VI, 100)? b) Mit einem Menschen, dem das Geheimnis »schon mit dem Grund des naturalen und übernatürlich erhobenen Wesens« (IV, 81) gegeben ist? c) Mit einer Gesellschaft, in der der Christ zunehmend in einer »Diasporasituation« (VI, 551) lebt, gleichwohl »durch den Vollzug seiner Transzendenz über das je partikular gegebene Einzelne seiner Erfahrung« (X, 558) eine Verwiesenheit auf Gott erfährt, auch wenn er »in seinem reflektierenden Bewußtsein noch meint, A-theist zu sein« (559)?

[50] IX, 112-113; Offenbarung und Überlieferung, 14; SM III, 833; Grundkurs, 81.

[51] XII, 84.

[52] K. Rahner, Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität, in: Schriften XII, 99.

[53] Ebd.

[54] J. Figl, Atheismus als theologisches Problem, 166. Im einzelnen heißt es bei Rahner, die »Lehre von der transzendentalen Notwendigkeit der immer schon gegebenen Gotteserfahrung und ihres notwendigen Ausgangs in ein explizites Reden von Gott« beziehe sich nach katholischem Verständnis »auf eine Erkenntnis, die transzendental und unausweichlich und immer schon von dem Angebot der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes« getragen sei (Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, in: Schriften VIII, 175). In Aufnahme dieses Gedankens spricht er an späterer Stelle davon, die »unendliche Eröffnetheit des Geistes« (Grundkurs, 63) und die darin gegebene Erfahrung der Transzendenz geschehe vor jeder begrifflichen Aussage dieses Wissens auch »dort noch, wo man sich weigert, sich auf eine solche Thematisierung einzulassen« (ebd.). Die These einer »im Modus des Ja oder des Nein« (66) gegebenen transzendentalen Gotteserfahrung, die von Rahner stets in einem gnadentheologischen Begründungszusammenhang entfaltet wird, vermag als solche noch einmal auf jenen Ursprung zu verweisen, von dem aus sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Erfahrung und Geschichte, schließlich von Theologie und Philosophie klärt. Kritisch bleibt zu fragen, ob das Verständnis davon, transzendental notwendig sei »dasjenige, was der Mensch im Akt seiner Bestreitung noch einmal setzt« (A. Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I, 19), nicht eine Argumentationsform erzwingt, die auf dem Wege einer theologischen Spekulation alle Gegensätze dogmatisch versöhnt und dabei ständig in der Gefahr steht, die Grenzen transzendentaler Reflexion gegenüber einer vor-theologischen Vernunft zu übersehen. Die durch die Versöhnung aller Widersprüche erzielte Entlastung — sie besteht darin, in der Dynamik des Geistes über alle endlichen Begrenzungen hinaus auf den unbegrenzten Horizont des Seins einen neuen Ausgangspunkt der Metaphysik zu finden bzw. aus einer Analyse des Urteilsaktes die Universalität der göttlichen Gnade aufzuweisen — kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Logik dieses Denkens und seine Ergebnisse nur denjenigen überzeugen, der zugleich seine Voraussetzungen teilt.

[55] VIII, 61; MySal II, 413.

[56] SM II, 418.

[57] VIII, 209.

[58] Vgl. außer den an früherer Stelle genannten Belegen: K. Rahner, Bemerkungen zum Problem des ›anonymen Christen‹, in: Schriften X, 540, 541, 542; vgl. XII, 82. Von hier aus klärt sich das Wesen der Glaubensgnade: Sie ist jene »radikale Verwiesenheit der Transzendenz des Menschen auf die Unmittelbarkeit Gottes« hin, die als solche »grundsätzlich eine Gegebenheit des menschlichen Bewußtseins ist, d. h. ein ›übernatürliches‹ Formalobjekt« (XII, 209).

[59] SM III, 411.

[60] XIII, 313.

[61] K. Rahner, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: Schriften X, 134.

[62] IX, 107.

[63] SM I, 182; LThK² I, 623.

[64] P. Eicher, Du sollst dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute, in: Konturen heutiger Theologie, 30.

[65] K. Rahner, Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften VIII, 204.

[66] P. Eicher, Offenbarung, 414.

[67] SM I, 183; LThK² I, 624.

[68] KTW, 138.

[69] I, 329.

[70] Chancen des Glaubens, 94; XII, 99.

[71] Vgl. dazu die aufschlußreiche Darstellung bei B. van der Heijden, Karl Rahner, 42-53; P. Eicher, Offenbarung, 384-402; K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, 244-249, 289-293, doch wird bei Fischer das Verhältnis von transzendentaler und kategorialer Offenbarung kaum kritisch reflektiert.

[72] Vgl. dazu folgende Anmerkung Rahners, in der er unter Hinweis auf die bisherige Theologie die transzendentale Methode der Dogmatik begründet: ». . . mir will nicht scheinen, daß die Theologie in gedanklich genügender Weise und vor allem in einer religionspädagogisch genügend erfolgversprechenden Weise mit diesen unzähligen Schwierigkeiten fertig geworden ist. Nochmals: es nützt apologetisch nichts oder nicht viel, sich hier positivistisch auf das ›Geheimnis‹ zu berufen, das Gott nun einmal geoffenbart habe« (VIII, 59; vgl. MySal II, 412).

[73] X, 543.

[74] Offenbarung und Überlieferung, 18; SM III, 836. Unter dieser Voraussetzung bleibt zu fragen, ob die Aussage Rahners, im Wort des Evangeliums solle »mehr ausgesagt werden als das, was wir auch wortlos ergreifen« (Das Wort der Dichtung und der Christ, in: Schriften IV, 442) über den Stellenwert einer Randbemerkung hinausgeht. Denn ist die »Selbstmitteilung Gottes als bleibendes Existential« (Kirche, Kirchen und Religionen, in: Schriften VIII, 360) jedem Menschen als »Moment des transzendentalen Bewußtseins« (361) gegeben und die Gnade selbst der »eigentliche Inhalt bzw. der objektive Grund des aposteriorisch Erkannten und Geschichtlichen« (VIII, 45; vgl. MySal II, 407), stellt sich die Frage, was das Wort des Evangeliums inhaltlich Neues sagen kann, sofern die Offenbarungsgeschichte als »kategoriale Selbstauslegung« (Offenbarung und Überlieferung, 14; SM III, 833) bzw. »Vergegenständlichung« (KTW, 267) jener transzendentalen Verfaßtheit zu verstehen ist, die ohne Kenntnis des Evangeliums durch Gnade zuteil wird.

[75] IV, 229.

[76] P. Eicher, Wovon spricht die transzendentale Theologie?, 293.

[77] Grundkurs, 133. Demgegenüber spricht der frühe Rahner davon, die in der Transzendentalität des Geistes sich erschließende Erfahrung des Geheimnisses (natürliche Offenbarung) besage die Gegebenheit Gottes »als Frage, nicht als Antwort« (KTW, 266), weshalb der Inhalt der Wortoffenbarung in mehr bestehe als in dem, was »durch den notwendigen Verweis aller Weltdinge auf Gott immer und überall an der Welt ablesbar ist« (ebd.).

[78] W. Joest, Fundamentaltheologie, 178. Ähnlich hält K. Lehmann die Kennzeichnung »hermeneutischer Zirkel« zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem

erkennenden Bewußtsein und dem erkannten Gegenstand insofern für fragwürdig, als der Zirkel »durch die anerkannte Endlichkeit im Verstehenshorizont« eine Öffnung freigibt, »worin einem aus dem Raum der Geschichte zunächst ›Fremdes‹ widerfahren kann« (Art. Hermeneutik, in: SM II, 681).

[79] K. Rahner, Gesetz und Gerechtigkeit im katholischen Verständnis, in: Schriften XIII, 335.

[80] Im Heute glauben, 35.

[81] VIII, 174.

[82] Grundkurs, 145. Daß damit die Frage nach den Inhalten der Geschichte nicht beantwortet ist, zeigt die Aussage, daß »die faktische kategoriale Wortoffenbarung des Christentums nichts anderes [!] ist als die reflexe Thematisierung dieser ›transzendentalen Offenbarung‹ . . .« ([2]HW, 163 Anm. 2).

[83] B. van der Heijden, Karl Rahner, 217.

[84] Es ist bemerkenswert, daß in jüngster Zeit D. Sölle — unter anderen Voraussetzungen, aber in ähnlicher Absicht wie Rahner — auf die Tradition der Mystiker zurückgreift, um eine Reise in die innere Welt zu beschreiben (Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen, Stuttgart [2]1975), die »Bewußtsein und Unbewußtes übergreifend« (159), den Menschen versteht als »Geheimnis . . ., das in seiner sozialen Identität nicht aufgeht« (ebd.).

[85] K. Rahner, Geist in Welt, 407.

Anmerkungen zu III. 2

[1] K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften VII, 22; ders., Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: HPTh II/1, 269-271: Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie; K. Lehmann, Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens, in: HPTh III, 658-660: Beständige Einübung in die religiöse Erfahrung. Daß es hier nicht um eine Randfrage geht, erhellt aus der Forderung Rahners, die Theologie müsse im ganzen »unmittelbarer als bisher eine missionarisch-mystagogische Theologie sein« (X, 49).

[2] G. Ebeling, Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: Wort und Glaube, 405.

[3] Ebd., 404.

[4] Katechismus der katholischen Lehre des hl. Pius X., 33.

[5] R. Schmitt, Religiöse Erziehung — ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle, Weinheim 1971, 36.

[6] L. Feuerbach, Das Wesen der Religion, 88.

[7] B. Maurer, Einführung in die Theologie, 265.

[8] W. Correll, Lernpsychologie. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen, Donauwörth [7]1969, 42. Bei R. F. Mager wird dann noch einmal das Prinzip von Versuch und Irrtum, das dem Schüler einen Rest eigenen Denkens ermöglicht, zugunsten totaler Steuerung ersetzt, der Denkweg (und damit auch die Denkinhalte) auf feststehende Antwortmuster eingeengt: »Ein eindeutig beschriebenes Lernziel ist also eins, das Ihre Absicht deutlich werden läßt; die beste Beschreibung ist diejenige, die die meisten vorstellbaren Alternativen ausschließt« (Lernziele und Programmierter Unterricht, 10). Auf die Tatsache, daß eine solche Lernvorstellung auf den Religionsunterricht kaum anwendbar ist, machte frühzeitig G. Baudler

aufmerksam, indem er unter Hinweis auf die Arbeiten von H.-G. Gadamer und E. Betti darauf hinwies, daß religiöse und »theologische Inhalte nur in einer grundsätzlich [!] anderen Weise gelehrt und vermittelt werden können als etwa naturwissenschaftliche Zusammenhänge« (Der Religionsunterricht an der deutschen Schule, 61). Indes vermochte Baudlers Hinweis weder das pädagogische Gegenwartsbewußtsein zu beunruhigen, noch nötigte er die Religionspädagogik dazu, ihren Nachholbedarf kritisch zu verarbeiten.

[9] K. Lehmann, Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung heute, in: E. Hesse/H. Erharter (Hrsg.), Rechenschaft vom Glauben, Wien 1969, 75; ders., Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 35-53; E. Schillebeeckx, Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis, a.a.O., 61-85. Von hier aus ergibt sich eine neue Form der Fundamentaltheologie, die einerseits im Rückgriff auf Blondel (vgl. H. Bouillard, Logik des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien 1966), andererseits in Anlehnung an eine phänomenologische Philosophie (vgl. B. Welte, Heilsverständnis, Freiburg-Basel-Wien 1966; ders., Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, in: Auf der Spur des Ewigen, 315-336) das Entsprechungsverhältnis zwischen dem Selbstverständnis des Hörenden und dem Offenbarungswort als ein Strukturprinzip der dogmatischen Denkform herausarbeitet.

[10] A. Delp, Im Angesicht des Todes, 157, 190. Unter Hinweis auf K. Rahners Religionsphilosophie ebenso H. Fries, Vom Hören des Wortes Gottes. Eine fundamentaltheologische Überlegung, in: J. Ratzinger/H. Fries (Hrsg.), Einsicht und Glaube, Freiburg-Basel-Wien 1962, 22; E. Schillebeeckx, Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis, 66.

[11] Dies betrifft nicht nur religiöse Inhalte, sondern gilt ebenso für die Beschäftigung mit Literatur. Ohne sie im einzelnen zu klassifizieren, gilt im Sinne der Aristotelischen Poetik jenes »delectare et prodesse« im Umgang mit ihr, das einerseits auf den moralischen Nutzen von Dichtung verweist, andererseits jede Beschäftigung mit ihr als zweckfreies Interesse versteht. Sie total zu operationalisieren, würde daher bedeuten, sie in Form feststehender Verhaltenspostualte bzw. Ergebniszwänge zu überfremden und — in letzter Konsequenz — jede Phänomenologie ästhetischen Empfindens verunmöglichen. Gleiches gilt für die Bereiche von Kunst und Musik.

[12] H.-B. Kaufmann, Zum Stand der religionspädagogischen Diskussion, in: EE 25 (1973), 88. Vgl. zur religionspädagogischen Kritik die umfassende Darstellung bei G. Hilger, Religionsunterricht als offener Lernprozeß, 25-81.

[13] K. Rahner, Ideologie und Christentum, in: Schriften VI, 66.

[14] H. Thielicke, Mensch sein — Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1976, 262.

[15] R. Ott, Die Inhaltsfrage in der Vermittlung von Dogmatik und Religionspädagogik, 18-19. Auf die damit erzwungene Struktur religiösen Lernens machte G. Baudler aufmerksam, indem er im Zusammenhang der theologischen Sprachlogik J. T. Ramseys forderte: »Wenn der curriculare Religionsunterricht ein Religionsunterricht bleiben soll, muß er von der spezifischen Struktur religiöser Erkenntnisvorgänge ausgehen« (Der Religionsunterricht als curricular strukturierter, offener Sprach- und Denkprozeß, in: ders. [Hrsg.], Der Religionsunterricht im Primarbereich. Vorschläge zu einer religiösen Propädeutik, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 16). Vgl. zu dem diesem Ansatz entsprechenden didaktischen Strukturgitter ders., Die didaktische Funktion der Theologie als Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts, in: Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, 324-347.

[16] Aristoteles, Hauptwerke, hrsg. von W. Nestle, Stuttgart [4]1968, 108.

[17] R. F. Mager, Lernziele und Programmierter Unterricht, 3.

[18] S. Vierzig, Lernziele des Religionsunterrichts, in: Informationen zum religionsunterricht, H. 1+2 (1970), 6.

[19] Ebd., 7; ders., Curriculum-Forschung und Religionsunterricht, in: rhs 13 (1970), 377.

[20] G. R. Schmidt, Zur Zielproblematik des Religionsunterrichts, in: K. Wegenast (Hrsg.), Curriculumtheorie und Religionsunterricht, Gütersloh 1972, 65 (im Orig. gesperrt).

[21] G. Stachel, Lernziele und Religionsunterricht, in: Lernziele und Religionsunterricht, 44. Einschränkend äußert sich E. Feifel: »Generell muß jedoch beim Modell eines sich selbst regulierenden Curriculums die Effektivitätskontrolle — soweit diese beim Religionsunterricht möglich und notwendig ist — am Erfolgserlebnis, d. h. an der empirischen Überprüfung der angestrebten Qualifikationen ansetzen« (Religionspädagogische Realitätskontrolle. Überlegungen zum erfahrungswissenschaftlichen Ansatz der Religionspädagogik, in: Curriculumtheorie und Religionsunterricht, 184).

[22] E. Meueler, Katechismus und Curriculum, 159 (Hervorh. v. mir).

[23] K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München [7]1974, 89.

[24] W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1970, 21.

[25] Ebd.

[26] G. Bräuer, Vom menschlichen Lernen. Fragen aus der Sicht der philosophischen Anthropologie angesichts der Rezeption der amerikanischen Verhaltenspsychologie, in: ders. u. a. (Hrsg.), Studien zur Anthropologie des Lernens, Essen 1968, 26.

[27] Ebd.

[28] Ebd.

[29] J. Illies, Anthropologie des Tieres. Entwurf einer anderen Zoologie, München 1973, 205.

[30] S. Mednick/H. Pollio/E. Loftus, Psychologie des Lernens. Mit einem Arbeitsteil von H. Melchinger, München 1975, 25. Zur Erkenntnis der hermeneutischen Dürftigkeit solcher Theorieansätze genügt der Hinweis auf den Verstehensbegriff einer philosophischen Erkenntnislehre: »Verstehen ist keine bloße Reproduktion einer Erkenntnis, d. h. nicht ein bloßer wiederholter Vollzug derselben, sondern ist sich der Wiederholtheit ihres Vollzuges selber bewußt« (H.-G. Gadamer, Zur Problematik des Selbstverständnisses, in: Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik, Tübingen 1967, 71). Unter dieser Voraussetzung wäre der Erfahrungsbegriff behavioristischer Lerntheorien eingehend zu untersuchen. Heißt es schon bei Aristoteles, die vielfache Erinnerung an dieselbe Sache erzeuge »die Kraft einer einheitlichen Erfahrung« (Hauptwerke, 37), so ist hier die Erfahrung mehr als die Summe sinnlicher Eindrücke. Denn die Einheit der Erfahrung entsteht erst durch Ordnung derselben, verlangt also schon im ersten Ansatz die Fähigkeit, das Material gegenständlicher Wahrnehmungen zu verarbeiten und auf dem Wege der Abstraktion »eine allgemeine Ansicht über gleichartige Erscheinungen« (38) zu bilden. Von hier aus hat eine theologische Didaktik davon auszugehen, daß Erfahrung mehr ist als die »Aufnahme von Ereignissen und Gegebenheiten, die zu entsprechenden Reaktionen programmiert« (B. Maurer, Einführung in die

Theologie, 292), vielmehr ein bewußtes Ergreifen der Wirklichkeit meint, insofern Erfahrung zu Einsichten veranlaßt, »die das denkende Subjekt gewinnt« (ebd.).

[31] A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, 14.

[32] Aristoteles, Hauptwerke, 191.

[33] C. F. v. Weizäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München-Wien ²1977, 429.

[34] M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, 36ff.

[35] A. Gehlen, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1971, 15.

[36] M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 74.

[37] Ebd., 52. Zur Bedeutung dieser Aussagen für eine theologische Didaktik vgl. H.-D. Bastian, Theologie der Frage, 131ff.

[38] E. Bloch, Kann Hoffnung enttäuscht werden?, in: Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. v. H. H. Holz, Frankfurt/M.-Hamburg 1967, 181.

[39] Ders., Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag, in: ebd., 47.

[40] A. Gehlen, Anthropologische Forschung, 33.

[41] Ebd., 35.

[42] B. F. Skinner, Die Wissenschaft vom Lernen und die Kunst des Lehrens, in: W. Correll (Hrsg.), Programmiertes Lernen und Lehrmaschinen. Eine Quellensammlung zur Theorie und Praxis des programmierten Lernens, Braunschweig ³1968, 71.

[43] W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ³1967, 11.

[44] Ebd., 8.

[45] H. Bouillard, Logik des Glaubens, 45.

[46] J. B. Metz, Stellungnahme zu der Frage: »In welchem Verhältnis steht unsere Welt und Wirklichkeit zu jener anderen, von der die Religionen zu berichten wissen?«, in: G. Szczesny (Hrsg.), Die Antwort der Religionen. Eine Umfrage mit 31 Fragen, Reinbek bei Hamburg 1971, 25.

[47] G. Hilger, Religionsunterricht als offener Lernprozeß, 89.

[48] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, 7.

Anmerkungen zu III. 3

[1] Th. Filthaut, Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung, 200.

[2] J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung, 47.

[3] J. B. Hirscher, Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik, 2 u. 18.

[4] Ders., Katechetik, 113 u. ö.

[5] F. Schreibmayr, Der Aufbau des Katechismus, 9; vgl. J. Hofinger, Art. Katechismus, in: KWB, 385.

[6] F. X. Arnold, Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, 231.

[7] Katechetik, 315.

[8] E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, 301.

[9] K. Wegenast, Verkündigung oder Information, in: H Schneider (Hrsg.), Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte. Beiträge zu einer neuen Praxis, Hamburg-München 1971, 86.

[10] G. Baudler, Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht, in: Diakonia 4 (1973), 92

[11] J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 98.

[12] B. Welte, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in: Auf der Spur des Ewigen, 424.

[13] Der Begriff der transzendentalen Erfahrung läßt sich auf folgende Motive hin entschlüsseln: a) Gegenüber einem philosophischen Skeptizismus und Positivismus besagt der Begriff die Infragestellung jeden Versuchs, »bestimmte endliche Regionen unserer Erfahrungswelt« zu verabsolutieren und »deren Strukturen zum Gesetz der Wirklichkeit« zu machen (Ideologie und Christentum, 60). b) Theologisch macht dieser Begriff auf die Gefahr (von Katechismen) aufmerksam, religiöse Inhalte vorerst als Begriffswissen zu behandeln und die kategorialen »Objektivationen« (63) des Glaubens als das eigentliche Wesen des Christentums anzusehen. c) Didaktisch zwingt dieser Begriff dazu, die dogmatische Logik der Theologie in ein Entsprechungsverhältnis zu einer Phänomenologie der Erfahrung zu bringen, deren Merkmal darin liegt, über die »Gegenstände der empirischen Einzelerfahrung und deren funktionale Zusammenhänge« (67) hinüberzugreifen und dem Menschen am Material seiner Lebensgeschichte bzw. seiner Weltbeziehung die Wahrheitsfrage zu erschließen.

[14] H. Küng, Christ sein, 57. Die im Text gebrauchte Formulierung »gegen alle Bedrohung und Widersprüche die Einheit und Identität seines Daseins bejaht« ist in abgewandelter Form von H. Küng, a.a.O., 63, übernommen.

[15] KKBD, 118.

[16] Vgl. zur Kritik traditioneller Erlösungsvorstellungen H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 11-17, sowie die Darstellung und Analyse der Anselmschen Satisfaktionstheorie in: ders., Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970, 83-165; W. Kasper, Jesus der Christus, 260-263; H. Küng, Christ sein, 411-417; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 230-242.

[17] Das Erlösungsverständnis der Glaubensbücher von 1955 und 1969 ist hier nicht im einzelnen zu untersuchen, zumal es schon von G. Bitter, Erlösung, 154-167, 170-180 eingehend analysiert wurde. Im ganzen ergibt sich folgende Perspektive: Kennt die Theologie traditionellerweise eine »punktuelle Lokalisierung des Erlösungsgeschehens« (H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 334) auf den Kreuzestod Christi, so wird auch im KKBD wie im Arbeitsbuch der Zusammenhang von Glaube und Erlösung weitgehend »auf den Tod und auf die Auferweckung Christi« fixiert (G. Bitter, a. a. O., 157-158). Die soteriologische Bedeutung des Opfers Christi als »Loskauf und Versöhnung« (L. Ott, Grundriß der Dogmatik, 223) bestimmt insbesondere die Erlösungstheologie des Katechismus von 1955, bei dem die Vorstellung einer »trivialisierten Satisfaktionstheorie« (G. Bitter, a.a.O., 163) dominiert, gilt aber auch für den von A. Baur/W. Plöger hrsg. Katechismus, wo es in gewohnter Sprache heißt: »Wurde Gott durch unsere Sünde ›unendlich beleidigt‹ und hat Jesus durch sein Opfer von unendlichem Wert — stellvertretend für uns — alles wieder gut gemacht? Wieder kann man darauf nur behutsam mit Ja antworten« (Botschaft des Glaubens, 134). Die Richtung für eine künftige Erlösungstheologie kann hier nur angedeutet werden. Versteht

man unter Sünde das »Verkrampftsein des Menschen in sich« (W. Kasper, Einführung in den Glauben, 113) bzw. die Erfahrung dessen, daß der einzelne »an seinen eigenen menschlichen Möglichkeiten vorbeileben kann« (L. Mattern, Sünde — Unglaube — Böses — Teufel — Welt, in: A. Grabner-Haider [Hrsg.], Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 1970, 83), wäre das Leben Jesu und — daraus folgend — sein Tod der ursprüngliche Ort, die Botschaft von der Erlösung neu zu verdeutlichen: Das Leben Jesu verstanden als die geglückte Existenzgeschichte, bei der ein Mensch seine eigenen Möglichkeiten zu sich selbst und zur Welt voll einholte, und, von jeder Versperrung in das eigene Ich frei, in der Entäußerung an Gott seine Identität fand. Diese Lebensgeschichte ist nach christlichem Verständnis nicht am Kreuz gescheitert, sondern hat in dem, was wir Auferstehung nennen, über die Grenzen des Todes hinaus ihre endgültige Erfüllung bei Gott gefunden. — Vgl. dazu den Versuch eines christologischen Bekenntnisses am Schluß dieser Arbeit.

[18] GLH, 122.

[19] Vgl. die in Anm. 16 genannte Literatur.

[20] K.-H. Weger, Theologie der Erbsünde (QD 44), Freiburg-Basel-Wien 1970, 161.

[21] Ebd., 164.

[22] K. Rahner, Ökumenische Theologie der Zukunft, in: Schriften X, 504. In ähnlicher Weise äußert sich J. B. Metz: »Eine Predigt, die versucht, eine Predigt ›für die Heiden‹ zu sein, ist nicht eine der ungeeignetsten Formen des Kerygmas gerade auch für die Gläubigen« (Die Antwort der Theologen, 16). Bei G. Ebeling heißt es: »Wenn vom Glauben die Rede ist, ist der Nichtglaubende der angemessenste Zuhörer. Er ist jedenfalls ein heilsames Kriterium, das dazu nötigt, nicht leichtfertig vom Glauben zu reden« (Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, 394). Wie sehr das gesellschaftliche Bewußtsein *eine* Vorgabe für die didaktische Erschließungsform des Katechismus ist, erhellt geschichtlich daraus, daß die Katechismen vor und nach Luther in ihrer Frage-Antwort Struktur ein gesamtgesellschaftliches Glaubensbewußtsein voraussetzen konnten: »Die Lehrerschaft Christi und die Souveränität der christlichen Wahrheit gelten in der Scholastik fraglos. Hier endet die Spannkraft der scholastischen Frage und offenbart sie ihren doxologischen Hintergrund. Das Letzte wird im Mittelalter nicht zur Frage; es bleibt vorausgesetzte, unerschütterliche Antwort, die fragend gelehrt und gelernt werden muß« (H.-D. Bastian, Theologie der Frage, 294).

[23] IV, 445. Auffallend ist, daß der späte Rahner mit dieser phänomenologischen Wende seiner Theologie den früheren religionsphilosophischen Ansatz — unter Hinweis auf die Arbeiten B. Weltes — überholt, indem er von der Theologie fordert, sie dürfe »nicht bloß abstrakt aus der Kontingenz des endlich Seienden und aus einer formalen Transzendentalität des Geistes aufweisen, daß mit der angenommenen Erfahrung dieser Kontingenz und Transzendentalität Gott schon mitgegeben« sei (VIII, 31).

[24] Auf die Bedeutung der Arbeiten von B. Welte, Heilsverständnis; Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion; Versuch zur Frage nach Gott, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott (QD 56), Freiburg-Basel-Wien 1972, 13-26, sowie K. Rahners Begriff der transzendentalen Erfahrung sei eigens hingewiesen. Die Textpassage »Darum werden Christen nie total hinter jemandem stehen. Total stehen sie hinter Gott. Und nur wo Gott uns freigibt, gehören wir den Menschen« ist bis auf eine unbedeutende Änderung dem Buch des 1972 verstorbenen Leiters der Berliner Stadtmission H. Giesen (Sei fünf Minuten still. Ein Andachtsbuch für 365 Tage, Gütersloh [8]1973) entnommen.

[25] HPTh III, 523.

[26] Ebd., 524.

[27] J. A. Jungmann, Katechetik, 150.

[28] F. Schreibmayr, Bibel und Katechismus, 79; ders., Organischer Aufbau im Katechismus, 259.

[29] P. Eicher, Offenbarung. Zur Präzisierung einer überstrapazierten Kategorie, 128-129.

[30] J. Göttler/H. Stieglitz, Alte und neue Aufgaben der Religionspädagogik, 3.

[31] VIII, 51; MySal II, 409.

[32] Ebd.

[33] J. B. Hirscher, Katechetik, 31.

[34] B. Welte, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, 424.

[35] Grundkurs, 50.

[36] J. Jungmann, Beredsamkeit II, 170.

[37] F. J. Knecht, Art. Katechismus, 288.

[38] J. Schraml, Das Prinzip der modernen Anschauung, 22 (im Orig. gesperrt).

[39] H. Stieglitz, Grundsätze zur Katechismusfrage, in: Kat Bl 40 (1914), 4 (im Orig. gesperrt).

[40] F. J. Knecht, Art. Geschichte, biblische, 497.

[41] L. Bopp, Art. Katechese, 29.

[42] L. Lentner, Art. Katechismus, Katechismusgeschichte, 399. Die Formulierung entspricht der von J. A. Jungmann, Katechetik, 73: »Nach ihrem ursächlichen Zusammenhang und in geschlossenem, systematischem Aufbau wird die Heilslehre im Katechismus dargestellt.«

[43] Empfehlungen für katechetische Textbücher, 18.

[44] Zu einem den vorigen Zitaten entsprechenden Ergebnis kommt K. Baumgartner, Von Canisius bis zur Gegenwart, 711: »Wie wir aus der Entwicklungsgeschichte des Katechismus erkannt haben, waren seine Grundintentionen die systematische Darstellung der Glaubenswahrheiten. . .«

[45] Grundkurs, 23.

[46] Es ist das Verdienst des Zielfelderplanes, diese Verbindung von Situation und Tradition zum erstenmal zum didaktischen Grundprinzip des katholischen Religionsunterrichts gemacht und damit die endgültige Wende »zur didaktischen Überlegung« (G. Miller, Der neue Zielfelderplan für den Religionsunterricht und seine didaktische Struktur, in: rhs 17 [1974], 26) vollzogen zu haben. Wie sehr durch diese neue Standortbestimmung die Inhaltsfrage im Schnittfeld zwischen den Erfahrungssituationen des Schülers und den Erschließungssituationen von Religion(en) und Kirche neu gestellt war, geht aus den Äußerungen von H. Blessenohl, Das didaktische Strukturgitter des ›Zielfelderplans für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5-10‹, in: Kat Bl 99 (1974), 358, hervor: »Die Erfahrungswelt des Schülers soll lokalisiert, thematisiert, erschlossen, aufbereitet, in die religiöse Dimension geführt, mit kirchlichem Leben und Lehren konfrontiert werden. Das Strukturgitter erinnert den Lehrer daran, daß nur solche Inhalte den Lernprozeß im Religionsunterricht anstoßen und durchtragen, die jeweils Erfahrungen der Schüler durch die Bereiche I bis IV hindurch thematisieren, artikulieren, problematisieren.« Unter dieser Voraussetzung bleibt das Wort G. Baudlers, die didaktischen Grundfunktionen bzw. Lernstufen des Zielfelderplanes ließen »schon bei einem flüchtigen Hinsehen erkennen«, daß hier Grundelemente der

Münchener Methode »eine fröhliche Auferstehung feiern« (Die didaktische Funktion der Theologie als Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts, 333), ein Rätselwort.

[47] K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem, 47. Soweit ich sehe, war es zuerst der von P. Jansen hrsg. Lehrplan »Erfahrung und Glaube«, der den situativen Religionsunterricht nicht nur aus pädagogischen Gründen forderte, sondern ein solches Verständnis von Religionsunterricht als »Übersetzung theologischer Erkenntnisse in die religiöse Unterweisung« (P. Jansen, Zur Begründung des situativen Religionsunterrichts, ebd. 19) verstand und damit das von K. Lehmann genannte hermeneutische Interesse der Dogmatik didaktisch umsetzte.

[48] Vgl. dazu den erwähnten Sammelband »Konturen heutiger Theologie« und die darin gegebene »Einführung. Auf dem Weg zu einem neuen Glaubensbuch« von A. Exeler (7-20).

[49] B. Welte, Die Philosophie in der Theologie, in: Auf der Spur des Ewigen, 373.

[50] E. Schillebeeckx, Kirche und Welt, 141. Vgl. dazu weiter oben S. 117-121.

[51] W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967, 68.

[52] Auf den Aufsatz von G. Baudler, Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht (a.a.O., 87-98) sei deshalb eigens hingewiesen.

[53] K. Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze, in: Schriften IX, 144.

[54] Ders., Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Schriften VIII, 141.

[55] J. B. Metz, Theologische Einführung zu M. Blondel, Geschichte und Dogma, Mainz 1963, VIII.

[56] Vgl. in diesem Zusammenhang die Darstellung bei A. Grabner-Haider (Hrsg.), Die Bibel und unsere Sprache, in der versucht wird, im Schnittpunkt von biblischen Elementarbegriffen (15-258) und gesellschaftlichen Begriffs- und Erfahrungsfeldern (261-484) die Aussagen der Tradition mit den Situationen der Gegenwart zu vermitteln.

[57] VIII, 137; vgl. IX, 131f.

[58] B. Brecht, Der Zweifler, in: Gesammelte Werke IV, Frankfurt/M. 1967, 588.

Anmerkungen zu III. 4

[1] H. Buss, Politische Theologie und Religionspädagogik, in: Streit um den problemorientierten Religionsunterricht, 59.

[2] A. Exeler, Auf dem Weg zu einem neuen Glaubensbuch, 7.

[3] Vgl. H. Halbfas, Revision der religiösen Erziehung, in: informationen zum religions-unterricht, H. 1 (1972), 4-9.

[4] Ebd., 4.

[5] Ebd., 5.

[6] F. Schreibmayr, Katechese als Entfaltung der Heilsbotschaft, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den Rahmenplan, München 1967, 17-37.

[7] Ebd., 19.

[8] H. Halbfas, Revision der religiösen Erziehung, 5.

[9] Ders., Fundamentalkatechetik, 25.

[10] Ders., Revision der religiösen Erziehung, 5.

[11] Ders., Fundamentalkatechetik, 221 Anm. 1. Der zur Begründung dieser Aussage verwendete Mythosbegriff verhilft H. Halbfas zur Ausarbeitung eines neuen religionspädagogischen Ansatzes, doch ist er theologisch unhaltbar. Denn der im Mythos nivellierte Unterschied zwischen Göttlichem, Weltlichem und Menschlichem in der Einheit von Sein und Werden wird »von der Offenbarung grundsätzlich außer Kraft gesetzt«, insofern der christliche Gottesbegriff die »Transzendenz und Freiheit Gottes der Welt und dem Menschen gegenüber« (H. Fries, Entmythologisierung und theologische Wahrheit, in: Gott in Welt I, 384) betont. Ein solches Verständnis von Offenbarung verbietet es — unbeschadet seiner religionspädagogischen Nützlichkeit — das Göttliche unter die Erfahrung der endlichen Wirklichkeit zu subsumieren und die einzelnen Inhalte der Offenbarung so weit zu entmaterialisieren, daß sie nur noch als Umschreibungsform subjektiver Betroffenheit hervortreten. Demgegenüber erkennt das Christentum in der Zeit ein Element der Offenbarung (vgl. H. Fries, Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung, in: H. Kuhn u. a. [Hrsg.], Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, Würzburg 1965, 701-712) und findet in der so bestimmten Geschichtlichkeit ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem wie immer »zu bestimmenden Religiösen in der Welt, das diese Weise des Geschichtlichen weder hat noch beansprucht« (704). Diese systematische Begründung findet ihre exegetische Entsprechung in der Wiederentdeckung des Zusammenhangs von Botschaft und Geschichte. Vgl. dazu die historische Kritik (1954) am ›Kerygmadoketismus‹ R. Bultmanns von E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187-214, und die von G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart [8]1968 ([1]1956) gegebene Verhältnisbestimmung von Evangelium und Mythos: »Die Evangelien sind die Absage an den Mythos und geben ihm, soweit seinen Vorstellungen im Denken des urchristlichen Glaubens noch oder wieder Eingang gewährt wird, ein für allemal die Funktion, die Geschichte Jesu als die Geschichte Gottes mit der Welt, neutestamentlich gesprochen: ihr ›Einmal‹ als das dem Glauben gewiß gewordene göttliche ›Ein-für-allemal‹ auszulegen« (20). H. Zimmermann bringt in diesem Zusammenhang das Merkmal der literarischen Gattung ›Evangelium‹ auf den Satz, der die von H. Fries gemachte Aussage unter anderem Aspekt bestätigt: »In der Form geschichtlicher Wahrheit geschieht Verkündigung« (Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973, 49 u. ö.). Vgl. weiter unten Anm. 32.

[12] H. u. U. Halbfas, Das Menschenhaus, Düsseldorf 1972, 228.

[13] S. Vierzig, Zur Theorie der »religiösen Bildung«, 22-23.

[14] Ders., Das Bedürfnis nach Religion, in: Religionsunterricht - Konflikte und Konzepte, 24.

[15] In diesem Sinne sind die kritischen Anmerkungen W. G. Essers zu Rahner, seine Religionsphilosophie denke »einzig von der Offenbarung« und von der »Theologie« her (Religionsunterricht, 114), theologisch berechtigt, religionsdidaktisch jedoch nicht stichhaltig. Denn der Aufweis von Religion als einer ontologischen Fundamentalkategorie und der Versuch einer vor-theologischen Begründung allgemeiner Religion gelingt auch Esser nur dadurch, daß bei ihm — wie es einleitend heißt — »Religiösität im Anschluß an die Definitionen christlicher Theologen und des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber als ›gefragte Frage‹ formuliert wird« (16).

[16] H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, 392.

[17] So heißt es etwa bei H. Halbfas, Religion sei nicht »Hindernis, sondern Voraussetzung für die christliche Glaubensbotschaft, soll sie nicht Unfähigen verkündet werden« (Fundamentalkatechetik, 38). Allerdings geht der hier gemachte Unterschied zwischen Religion und Glaubensbotschaft im Laufe der weiteren Argumentation so weit verloren, daß Religion, Religiösität, Glaube, Weltanschauung und schließlich Offenbarung zu synonymen Begriffen werden und im Zuge einer solchen Sprachzerdehnung nicht mehr unterscheidbar sind. Eine ähnliche Auflösung der Begriffe geschieht schon bei Tillich, da die Religion einerseits — nicht ohne Einfluß Schleiermachers — ohne ein angebbares Objekt auszukommen scheint (vgl. Die verlorene Dimension, 26: »Die Religion ist die Tiefendimension, sie ist die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes«), andererseits keineswegs ihrer Inthaltlichkeit entkleidet und in eine undogmatische Sprachlosigkeit überführt wird: »Die Religion kann die Menschen unserer Tage nur dann erreichen, wenn ihre Botschaft über die Gegenwart hinausgeht, sie unter ihr Gericht stellt und sie umwandelt« (32; Hervorh. v. mir).

[18] P. Tillich, Die verlorene Dimension, 57.

[19] Th. Filthaut, Schulischer Religionsunterricht als Glaubensunterweisung, in: W. Dirks/Th. Filthaut (Hrsg.), Glaube und Schule. Grundüberlegungen zum Schulstreit, Mainz 1967, 43.

[20] P. Tillich, Die verlorene Dimension, 26.

[21] Ebd.

[22] Ders., Systematische Theologie I, 21 (Im Orig. gesperrt).

[23] Vgl. dazu die einschlägigen Hinweise bei H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, 361-414; L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung, Regensburg 1974, 128-153; S. M. Daecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt, Göttingen 1967, 37-57; H. Thielicke, Der evangelische Glaube I, 37-40; II, 23-27.

[24] P. Tillich, Die verlorene Dimension, 29.

[25] Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 213-225, 230-237, 249-259.

[26] W. Kasper, Einführung in den Glauben, 138.

[27] H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, 387.

[28] P. Tillich, Der Mut zum Sein, Hamburg 1965, 171.

[29] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 219.

[30] Vgl. S. Vierzig, Zur Theorie der »religiösen Bildung«: »Die im Gesamtunterricht der Grundstufe erarbeitete Kenntnis der kindlichen Lebenswelt, Familie, Nachbarschaft, Straße, Schule gibt das Grundmuster ab, um nun innerhalb dieser Erfahrungsbereiche bestimmte Themen mit den Kindern zu behandeln, die für sie Erfahrungen mit dem Unbedingten beinhalten, zum Beispiel: Vertrauen-Mißtrauen, Gehorchen-Ungehorsam, Rücksicht-Durchsetzen, Dank-Undank, Angst-Mut, Geschenk-Verdienst, Ordnung-Unordnung. Diese Themen können nun anhand von Lesebuchtexten, auch biblischen Texten, Bildern, Gedichten auf ihren Unbedingtheitscharakter für das Kind erarbeitet werden« (22-23).

[31] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 221.

[32] L. Scheffczyk, Dogma der Kirche — heute noch verstehbar?, 13. In dieser Hinsicht ist es die bleibende Aufgabe der Theologie, den »Stellenwert des Historischen im Glauben an Jesus Christus zu bestimmen« (R. Schnackenburg, Der

geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: K. Kertelge [Hrsg.], Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg-Basel-Wien 1974, 196) und die kritische Funktion der Geschichtlichkeit Jesu gegenüber Gnosis, Mythos und Ideologie herauszuarbeiten. Die Tatsache, daß die »christologische Homologese der nachösterlichen Kirche durch den Rekurs auf das Leben Jesu interpretiert wird« (F. Mußner, Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu, in: B. Welte [Hrsg.], Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia (QD 51), Freiburg-Basel-Wien 1970, 62), ist nicht nur für das Verhältnis von Exegese und Dogmatik konstitutiv, sondern erweist sich als Kritik an allen nachträglichen Übermalungen, bei der das Christusbild in dogmatische Muster bzw. in zeitgeschichtliche Vorstellungen eingetragen wird.

[33] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 221.

[34] H. u. U. Halbfas , Das Menschenhaus, 228.

[35] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 199.

[36] S. M. Daecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, 51.

[37] Ebd.

[38] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, 196.

[39] Auf der Frühjahrstagung der Paulusgesellschaft in Salzburg 1965; zit. bei I. Hermann, Der totale Humanismus. Utopische Wegzeichen zwischen Koexistenz und Pluralismus, in: Concilium 2 (1966), 469.

[40] K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1. Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte, Gütersloh 1975, 139. Vgl. im übrigen die Darstellung bei G. Kittel, Die Wiederentdeckung der Religion in der gegenwärtigen Religionspädagogik, in: I. Baldermann/G. Kittel, Die Sache des Religionsunterrichts, 43-52, wo nachzulesen ist, was — über die hier gemachten Aussagen hinaus — alles unter Religion zu verstehen ist.

[41] Ebd., 149 Anm. 38a.

[42] XIII, 247.

[43] VII, 64.

[44] S. Vierzig, Das Bedürfnis nach Religion, 26. Daß dieses Bedürfnis nach Religion erst etwas Allgemeines war, nachdem es bei der Religionspädagogik unter einem apologetischen Zwang selbst entstanden war, wurde schon angemerkt.

[45] K. Rahner, Art. Wort Gottes, 1237.

[46] W. Kasper, Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen, in: F. Haarsma/W. Kasper/F. X. Klostermann, Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen, Freiburg-Basel-Wien 1970, 73.

[47] K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem, 52. Mehr vom Begriff der Zukunft klärt W. Pannenberg das Wesen der Hermeneutik, wenn er schreibt, in den hermeneutischen Disziplinen gehe es darum, »aus der Vergangenheit Überliefertes in bezug auf Zukunft, sofern diese den Horizont gegenwärtigen Verstehens bildet, auszulegen, so daß die Bedeutsamkeit des Vergangenen für die Gegenwart angesichts ihrer Zukunft verstehbar wird« (Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973, 283) Ob die Zukunft heute noch der hermeneutische Ort für die Interpretation geschichtlicher Aussagen ist, ist mehr als zweifelhaft. Festzuhalten bleibt indes — und dies ist auch religionsdidaktisch von Bedeutung —, daß die Aussagen der Vergangenheit nicht nur ein Gegenwartsinteresse erfüllen, sondern immer auch eine kritische Funktion innehaben.

[48] B. J. Hilberath, Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses, Düsseldorf 1978, 180.

[49] Ebd., 325.

[50] K. Lehmann, Art. Hermeneutik, 680.

[51] E. Meueler, Katechismus und Curriculum, 161. Gegenüber solchen Tendenzen wies K. Wegenast schon früh auf die immanente Gefahr curricularer Begründungsansätze hin, indem er auf die »fachspezifischen Bedingungen des Religionsunterrichts« (Gesellschaft-Kirche-Schüler-Schulreform, 124) aufmerksam machte und an jene Vorgaben erinnerte, die dem Fach durch »zentrale Inhalte gestellt sind« (ebd., Anm. 11). Die Tendenz, nur noch vom Schüler und seinen Bedürfnissen zu reden, erzeugte im Laufe der Zeit jenen »Nachholbedarf« (A. Exeler, Einführung. Auf dem Weg zu einem neuen Glaubensbuch, 9), an theologischer Selbstvergewisserung auf seiten der Religionspädagogik, dessen Hintergrund bei J. Zink hellsichtig beschrieben ist: »Es gab eine Zeit — sie ist noch nicht lange vergangen —, in der man unter christlichen Pionieren den Versuch unternahm, den christlichen Glauben aus seiner religiösen Verschlossenheit in den unreligiösen Alltag hinauszuversetzen, den Alltag auch der Politik, der Wirtschaft oder der sozialen Fragen. Diese Versuche sind, wie ich meine, abgeschlossen. Längst ist deutlich, wie es aussehen kann und was dabei zu gewinnen ist, wenn der Glaube weltlich wird, und viel Wichtiges und Nötiges ist dabei erreicht worden. Unsere Sorge ist heute, ob wir noch etwas kennen, das nicht weltlich ist und das auch, wenn es in die Landschaft der heutigen Welt ganz und gar eingesickert ist, charakteristisch anders bleibt als alles, was wir Menschen tun und erdenken können« (Erfahrung mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben, Stuttgart 1974, 13).

[52] E. Schillebeeckx, Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik, in: Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz ²1970, 32.

[53] R. Pesch, Grundsätze zur Auslegung des Neuen Testamentes. Eine Nach-schrift, in: O. Loretz/W. Strolz (Hrsg.), Die hermeneutische Frage in der Theologie, Freiburg 1968, 287.

[54] K. Wegenast, Art. Tradition, in: Religionspädagogisches Werkbuch, 154. Ähnlich versteht G. Lange in seinem Entwurf einer theologischen Didaktik die Inhalte des Glaubens nicht als Verlängerung von Erfahrung und Selbstverständlichkeiten, sondern immer auch als »herausfordernde Anfrage« bzw. als »Störfaktor« des individuellen und gesellschaftlichen Bewußtseins (Religion und Glaube, 743).

[55] W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 173.

[56] B. J. Hilberath, Theologie zwischen Tradition und Kritik, 236 (in wörtlicher Übereinstimmung mit K. Lehmann, Art. Hermeneutik, 683).

[57] K. Wegenast, Neue Ansätze zu einer Theorie des Religionsunterrichts, 318.

[58] J. B. Metz, Theologie der Welt, 11.

[59] Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 97.

[60] Ders., Theologie der Welt, 19.

[61] Ders., Kirche für die Ungläubigen?, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz 1966, 313.

[62] Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 80-81.

[63] Ders., Kirche für die Ungläubigen?, 312.

[64] F. Coudreau, Katechismus, Katechese, Katechumenat, 239-240.

[65] W. Croce, Art. Katechetik, 37.

[66] Ebd.

[67] H. v. Mallinckrodt, Zur Didaktik fundamentaltheologisch/religionsphilosophischer Inhalte religiösen Lernens, 62.

[68] J. B. Metz, Das religiöse Buch, 716.

[69] K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 208.

[70] J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben, 8 (Einleitung). Die Frage nach dem Weltbezug theologischer Aussagen bleibt für eine politische Theologie — auch in Thematisierung ihres kritischen Weltverhältnisses — zentral und ist ein Moment ihres fundamentaltheologischen Interesses. Die Absicht, das Wesen politischer Theologie »eindeutig ekklesiologisch« (A. Ganoczy, Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft, 30) zu erklären und sie aus diesem Ursprung zu deuten, stößt bei Metz zu Recht auf Widerspruch: »Mein Entwurf zu einer ›politischen Theologie‹ hat nicht . . . primär einen ekklesiologischen Bezugsrahmen; er setzt vielmehr an als Verantwortung des Glaubens in epochal gewandelten Verhältnissen und gesellschaftlichen Prozessen . . .« (im Vorwort zu A. Ganoczy, a. a. O., 5). In einem Punkt wird man A. Ganoczy allerdings Recht geben, wenn er schreibt, die bisher »allzu formal und postulatorischen Ansätze« (a. a. O., 8) politischer Theologie verlangten nach einer inhaltlichen Vertiefung. In dieser Hinsicht bleibt auch an den jüngsten Entwurf von J. B. Metz die entscheidende Frage, ob die Ausarbeitung einer »praktischen Fundamentaltheologie« (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, XI u. ö.) konkrete Bezugsfelder für eine gesellschaftsbezogene Auslegung theologischer Inhalte zu nennen vermag oder nicht — jedenfalls zum großen Teil — auf der Ebene einer Abstraktion verbleibt, bei der die Praxis allzu theoretisch und großflächig behandelt wird. Im übrigen bildet die von J. B. Metz selbst eingebrachte Rückfrage, ob im Zuge einer politischen Interpretation des Evangeliums » ›Wahrheit‹ nicht in ›Relevanz‹ umgedeutet« werde (56), eines der Grundprobleme theologischer Identität, das einer weiteren Klärung bedarf. Die Aussage, die Inhalte des Dogmas fänden das »Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit« durch die »kritisch-befreiende, aber auch erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen« (178), darf getrost als Beispiel dafür gelten, theologische Grundfragen durch eine angeschärfte — z. T. pathetisch angereicherte — Sprache auf dem Wege rhetorischer Eingängigkeit zu lösen. Daß die Krise der Verkündigung dort bewältigt ist, wo — im Sinne von J. B. Metz — »richtig, mit praktisch-kritischem Effekt, mit gefährlich-befreiender Intention« (186) erzählt wird, mag jedenfalls mit guten Gründen bezweifelt werden.

[71] Ders., Theologie der Welt, 121. Ähnlich formuliert J. Moltmann vor dem Hintergrund der Marxschen Religionskritik: »Wenn wir das Kreuz Christi in diesem Zusammenhang als ›Ausdruck‹ des wirklichen menschlichen Elends verstehen, dann gewinnt die Auferweckung Christi die Bedeutung des wahren ›Protestes‹ gegen das menschliche Elend« (Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München-Mainz 1968, 137).

[72] J. Moltmann, ebd.

[73] H.-D. Bastian, Theologie der Frage, 79.

[74] J. B. Metz, Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, 271.

[75] B. Goebel, Katholische Apologetik, 29 (im Orig. gesperrt).

[76] H. Thielicke, Der evangelische Glaube II, 23.

[77] W. Bless, Wichtigste Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus, in: Concilium 6 (1970), 192.

[78] J. Goldbrunner, Zur Einführung des Neuen Katechismus, 307. Allerdings ist diese Funktionsbeschreibung in der Literatur zum KKBD nicht einheitlich und deshalb auch didaktisch nicht eindeutig klärbar. So heißt es bei J. Goldbrunner (305) ergänzend: »Alles in allem zeigt sich der Katechismus nicht als trockenes Schulbuch allzu bekannter Art, sondern als sprechendes, wertvolles und neuzeitliches Lehrbuch, das ein richtiges Hausbuch werden könnte.« Darüber hinaus kommen bei H. Fischer, Einführung, folgende Kennzeichnungen vor: »Lebens- und Familienbuch« (J. Schröffer, Vorwort); »Wiederholungsbuch« bzw. »Arbeitsbuch« (K. Tilmann, Der methodische Gebrauch des neuen Katechismus im Unterricht, 29); »Handbuch für die Kinder und ihre Eltern« (A. Barth, Die Bedeutung des Katechismus für Predigt und Seelsorge, 75); »Lernbuch und Arbeitsbuch, Familienbuch und Lebensbuch« (A. Heller, Die Einführung der Katecheten in den Gebrauch des neuen Katechismus, 83); »Wiederholungs- und Arbeitsbuch« (K. Tilmann, Zehn Regeln für den Gebrauch des neuen Katechismus, 98). Nach A. Heller soll der Katechismus »Familienbuch« bzw. »Lebensbuch« sein (Der Neue Katechismus und die Bibel, 356), während K. Tilmann geltend macht, der Katechismus sei »etwas anderes als ein Haus- und Lesebuch für Kinder« (Das schwierige Buch und die katechetische Entwicklung, 215).

[79] Auch hier ist die Kennzeichnung nicht einheitlich. Während die überarbeitete Fassung des Katechismus offiziell als Arbeitsbuch erscheint, sprechen G. Miller und J. Quadflieg von einer »Mischung von Lehrbuch und Arbeitsbuch« (Fast ein Arbeitsbuch, 71).

[80] J. B. Metz, Theologie als Biographie, 312.

[81] K. Rahner, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: Schriften VIII, 98.

[82] J. Moltmann, Mensch, 74. Daß dieses Wesensverständnis des Menschen auch für den Neomarxismus gilt, zeigt der Beitrag von G. Murry unter dem Titel »Zukunft und Marxismus«, in: Christentum und Marxismus — heute, 201: »Wir Marxisten glauben, daß der vollendete Mensch . . . nicht mehr das Bedürfnis haben wird, sich in die Hand Gottes zu empfehlen. Schöpfer seiner selbst, hervorgegangen aus der Natur durch den Akt seiner Arbeit, befreit vom Klassenkampf durch das harte Ringen des Proletariats und seiner Verbündeten gegen die gemeinsamen Ausbeuter — ein solcher Mensch wird spontan atheistisch sein.« Vgl. zur philosophischen Analyse G. Knapp, Der antimetaphysische Mensch. Darwin — Marx — Freud, Stuttgart 1973.

[83] H. v. Mallinckrodt, Art. Politische Theologie, in: F. Klostermann/K. Rahner/H. Schild (Hrsg.), Lexikon der Pastoraltheologie (HPTh V), Freiburg-Basel-Wien 1972, 419. Eine solche Aussage vermag vor dem Mißverständnis zu bewahren, die Inhalte des Religionsunterrichts könnten »nur [!] gewonnen werden aus dem Sachgehalt der christlichen Überlieferung« (J. Brosseder, Religion und Glaube — Religionsunterricht und Gemeindekatechese: Inhalte des Religionsunterrichts aus der Sicht der Fundamentaltheologie, in: Inhalte religiösen Lernens, 49). So wenig hier der Sachwert der Überlieferung bestritten wird, insofern nach theologischem Verständnis Reflexion und Tradition »die eine, ständig ganze Struktur der theologischen Vernunft« bilden (J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, 25), so bleibt festzuhalten, daß der Erkenntniswert von Überlieferungsaussagen sich gerade durch die »schöpferische Vermittlung« (W. Kasper, Einführung in den Glauben, 21) zwischen Glaubenserfahrung und Zeiterfahrung erschließt. Didaktisch bedeutet dies, daß die Inhalte religiösen Lernens im Schnittfeld von Situation und Tradition liegen, ihr Geltungsanspruch also gerade durch die Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart nachzuweisen ist. In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß eine hermeneutische Dogmatik die Frage nach dem Zeitbezug theologischer Aussagen nicht einer homiletischen Methodenlehre vorbehält, sondern diese Frage als inneres Moment des dogmatischen Selbstverständnisses versteht. Die Aneignung der geschichtlich gehörten Wahrheit geschieht deshalb ursprünglich in »Konfron-

tation der gehörten Offenbarungswahrheit mit dem jeweiligen Ganzen des (transzendentalen und geschichtlich bedingten) Selbstverständnisses und Weltverständnisses des Hörenden« (K. Rahner, Art. Dogmatik, in: SM I, 921). Gleiches gilt für die Inhaltsfrage!

[84] H. Stieglitz, Grundsätze zur Katechismusfrage, 5.

[85] A. Gleissner, Art. Katechismus, in: Lexikon der Pastoraltheologie, 242. Gleissner sieht in dieser Definition das herkömmliche Katechismusverständnis gekennzeichnet.

[86] J. B. Metz — B. Sauermost, Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: D. Emeis/B. Sauermost (Hrsg.), Synode — Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 61. Vgl. auch den »Bericht zur Vorlage ›UNSERE HOFFNUNG — ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit‹«, in: Synode 2/1975, 20. Zur Redaktionsgeschichte des Textes vgl. im einzelnen R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979, 236-247. Zur Bedeutung des Synodenbeschlusses für eine theologische Didaktik vgl. P. Schladoth, Überlegungen zur didaktischen Struktur des Synodenbeschlusses »Unsere Hoffnung«, in: Kat Bl 103 (1978), 942-949.

[87] A. Exeler, Inhalte eines neuen Katechismus, in: Inhalte religiösen Lernens, 126.

Abkürzungsverzeichnis

ATD	Das Alte Testament Deutsch, hrsg. von A. Weiser, 25 Bde., Göttingen 1951ff.
Concilium	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln-Zürich-Mainz 1965ff.
CPBL	Christlich pädagogische Blätter. Zeitschrift für den katechetischen Dienst, Wien 1878ff.
Diakonia	Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, Mainz-Olten 1966ff.
DS	H. Denzinger — A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg ^{33}1965.
EE	Der evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, Frankfurt/M.-Berlin-München 1934ff.
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von H. Bronotte — O. Weber, 3 Bde. und 1 RegBd., Göttingen ^{2}1961-62.
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg 1947ff.
GLH	glauben — leben — handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung, Freiburg 1969.
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus — A. Grillmeier — L. Scheffczyk, Freiburg 1951ff.
HphG	Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Krings — H. M. Baumgartner — Ch. Wild, 6 Bde. (Studienausgabe), München 1973-74.
HPTh	Handbuch der Pastoraltheologie, hrsg. von F. X. Arnold — K. Rahner — V. Schurr — L. M. Weber, 5 Bde., Freiburg 1964.

HRP	Handbuch der Religionspädagogik, hrsg. von E. Feifel — L. Leuenberger — G. Stachel — K. Wegenast, 3 Bde., Gütersloh-Zürich 1973-75.
HthG	Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries, 4 Bde. (Studienausgabe), München 1970.
IDZ	Internationale Dialog-Zeitschrift, Wien-Freiburg 1968ff.
IKZ	Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«, Frankfurt/M. 1972ff.
KatBl	Katechetische Blätter — Kirchliche Jugendarbeit. Zeitschrift für Religionspädagogik und Jugendarbeit, München 1875ff.
KKBD	Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, hrsg. von den deutschen Bischöfen, Ausgabe für das Erzbistum Paderborn, Paderborn o. J.
KTW	Kleines theologisches Wörterbuch von K. Rahner — H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien ^{6}1967.
KWB	Katechetisches Wörterbuch, hrsg. von L. Lentner, Freiburg-Basel-Wien 1961.
Lex Päd^{1}	Lexikon der Pädagogik, hrsg. vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik Münster, 4 Bde., Freiburg 1952-55.
Lex Päd^{2}	Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe, hrsg. vom Willmann-Institut München-Wien, 4 Bde., Freiburg 1970-71.
LThK^{1}	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von M. Buchberger, 10 Bde., Freiburg 1930-38.
LThK^{2}	Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von J. Höfer — K. Rahner, 10 Bde. und 1 RegBd., Freiburg 1957-67.
LThK Vat	Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, 3 Teile, Freiburg 1966ff.
LumVitae	Lumen Vitae. Revue internationale de la formation religieuse, hrsg. vom Centre internationale d' Etudes de la formation religieuse, Brüssel 1946ff.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950ff.
MySal	Mysterium Salutis. Grundriß einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, hrsg. von J. Feiner — M. Löhrer, 5 Bde., Einsiedeln-Zürich-Köln 1966ff. Unveränderter Nachdruck 1974ff.
NR	J. Neuner — H. Roos. Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, hrsg. von K. Rahner, Regensburg ^{7}1965.
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Freiburg-München 1888ff.
rhs	Religionsunterricht an höheren Schulen, Düsseldorf 1957ff.
SM	Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, hrsg. von K. Rahner — A. Darlap, 4 Bde., Freiburg 1967-69.
StdZ	Stimmen der Zeit. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart (bis 1914: Stimmen aus Maria-Laach), Freiburg 1871ff.

TBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hrsg. von L. Coenen — E. Beyreuther, 3 Bde., Wuppertal ^{3}1972.
ThPr	Theologia practica, Hamburg 1966 ff.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819ff., Stuttgart 1946ff
Wetzer/Welte^{1}	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 12 Bde. und 1 RegBd., Freiburg 1847-1860.
Wetzer/Welte^{2}	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 12 Bde. und 1 RegBd., Freiburg ^{2}1882-1903.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie, (Innsbruck) Wien 1877ff.

Literaturverzeichnis

Adorno, Th. W., Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt/M. 1970.

Alfaro, J., Art. Glaubensmotiv, in: SM II, 409-413.

Arbeitsgruppe des D.I.P. Münster, Diskussionsbeitrag zum Katechismusproblem, in: KatBl 101 (1976), 761-764.

Aristoteles, Hauptwerke, hrsg. von W. Nestle, Stuttgart ^{4}1968.

Arnold, F. X., Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge, Freiburg 1948.

— Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen, Freiburg 1949.

— Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke, Freiburg 1956.

— Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: KatBl 77 (1952), 49-57.

— Erneuerung der Glaubensverkündigung, in: ThQ 128 (1948), 201-236.

— Pastoraltheologische Durchblicke. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie, Freiburg 1965.

— Der geschichtliche Weg anthropozentrischer Pastoraltheologie, in: ders., Pastoraltheologische Durchblicke, 91-212.

— Das Prinzip des Gott-Menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge, in: ThQ 123 (1942), 145-176.

— Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung, in: ThQ 124 (1943), 99-133.

— Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung, in: ThQ 125 (1944), 57-80.

— Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, in: KatBl 81 (1956), 227-235.

— Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit, in: KatBl 70 (1944), 75-86.

— Art. Kerygma u. Theologie, in: KWB, 392-396.

— Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologie der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums, Düsseldorf 1955.

— Glaubensverkündigung in der Gegenwart, in: gloria dei 5 (1950/51), 38-55.

— Das Ziel der religiösen Bildung - der Glaube, in: KatBl 82 (1957), 51-61.

— Art. Pastoraltheologie, in: Lex Päd[1] III, 800-804.

— Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge, seine Verankerung im Konzil von Chalcedon und seine Bedeutung für die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit, in: ders., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 16-63.

— Das Prinzip des Gott-Menschlichen und seine Bedeutung für die Pastoraltheologie, in: ders., Pastoraltheologische Durchblicke, 11-89.

— Wort des Heiles. Gedanken zu einer Theologie der Predigt, in: ThQ 137 (1957), 1-17.

Audinet, J., Art. Katechese, Katechismus, Katechumenat, in: SM II, 1054-1064.

Baldermann, I./Kittel, G., Die Sache des Religionsunterrichts. Zwischen Curriculum und Biblizismus, Göttingen 1975.

Balthasar, H. U. von, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln [4]1975.

— Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

Barth, A., Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands, 3 Bde., Stuttgart 1955-57.

— Beispielbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands, Stuttgart 1961.

— Die Bedeutung des Katechismus für Predigt und Seelsorge, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 68-80.

Barth, K., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hrsg. von J. Moltmann, München 1962, 197-218.

Bartholomäus, W., Evangelium als Information. Elemente einer Theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Köln 1972.

Bastian, H.-D., Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München [2]1970.

Baudler, G. (Hrsg.), Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, Düsseldorf 1973.

— Der Religionsunterricht an der deutschen Schule. Eine erste Bilanz, München 1971.

— Der geschichtliche Hintergrund der heutigen Krise des Religionsunterrichts, in: KatBl 96 (1971), 334-342.

— Religion und Glaube oder das Problem einer mehrperspektivischen Theologie. Vorbemerkungen zu einer Theologie des Religionsunterrichts, in: KatBl 100 (1975), 26-36.

— Die christologische Frage heute. Überlegungen zum Entwurf einer Christologie für Jugendliche unserer Zeit, in: KatBl 97 (1972), 264-280.

— Der Religionsunterricht als curricular strukturierter, offener Sprach- und Denkprozeß, in: ders. (Hrsg.), Der Religionsunterricht im Primarbereich. Vorschläge zu einer religiösen Propädeutik, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 13-33.

— Die didaktische Funktion der Theologie als Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts, in: R. Ott/G. Miller (Hrsg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, 324-347.

— Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, München 1977.

— Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht, in: Diakonia 4 (1973), 87-98.

Baumgartner, K., Das Religionsbuch von Canisius bis zur Gegenwart. Ein historischer Rückblick über katechetische Probleme, in: KatBl 101 (1976), 705-716.

Baur, A./Plöger, W. (Hrsg.), Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus, Donauwörth ²1979.

Beck, J., »Gewissen« in katholischen Religionsbüchern. Zur geschichtlichen Entwicklung und einige Beobachtungen zu »Zielfelder ru 7/8«, in: KatBl 104 (1979), 656-661.

Beck, E./Miller , G., Bibel statt Katechismus? — Wir stellten zur Diskussion, in: Bibel und Kirche 20 (1965), 120-123.

Berger, P. L., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/M. 1975.

Bericht zur Vorlage »UNSERE HOFFNUNG — ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit«, in: Synode ²/1975, 17-22.

Betz, O., Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung, Würzburg 1965.

Bibel statt Katechismus? Wir stellen zur Diskussion, in: Bibel und Kirche 20 (1965), 55-56.

Biehl, P., Zur Funktion der Theologie in einem themenorientierten Religionsunterricht, in: H.-B. Kaufmann (Hrsg.), Streit um den problemorientierten Religionsunterricht in Schule und Kirche, 64-79.

Biemer, G., Zum Problem der Glaubenszustimmung in der religiösen Unterweisung, in: J. Ratzinger/J. Neumann (Hrsg.), Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967, München-Freiburg 1967, 688-702.

— Verkündigung in der Geschichte der Kirche. Die hermeneutische Problematik christlicher Verkündigung, in: B. Dreher/N. Greinacher/F. Klostermann (Hrsg.), Handbuch der Verkündigung, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1970, 296-334.

— Das Methodenproblem, in: HRP II, 287-308.

— /Biesinger, A., Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie, München 1976.

Birkenbeil, E. J., Die »Lernziele« des Religionsunterrichtes auf dem Hintergrund der Curriculumforschung, in: P. Jansen (Hrsg.), Erfahrung und Glaube, 22-35.

— Die »kirchliche Katechese« nach der curricularen Wende des schulischen Religionsunterrichts, in: G. Baudler (Hrsg.), Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, 110-123.

— Curriculum-Revision im Fragebereich der Religionspädagogik. Von der Lehrplananalyse des katholischen Religionsunterrichtes an Grund- und Hauptschulen zu einem curricularen Neuansatz für den Religionsunterricht der Zukunft, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972.

Biser, E., ›Gott ist tot‹. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.

— Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik, München 1972.

— Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: PhJ 78 (1971), 34-65, 295-305.

-- Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 1975.

— Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung, München 1971.

Bitter, G., Glück-Sinn-Heil. Desiderate an eine künftige Didaktik des christlichen Erlösungsglaubens, in: G. Stachel u. a. (Hrsg.), Inhalte religiösen Lernens, 186-190.

— Erlösung. Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas, München 1976.

— /Miller, G. (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976.

Bläcker, F., Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhange. Ein Beitrag zur Katechismusfrage der Gegenwart, Freiburg 1953.

Blank, J., Was ich gegen einen Katechismus habe, in: KatBl 101 (1976), 755-757.

Blankertz, H., Theorien und Modelle der Didaktik, München ^{6}1972.

Bleistein, R., Kurzformel des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, 2 Bde., Würzburg 1971.

— Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Würzburg ^{3}1971.

— Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? Würzburg 1972.

— Mystagogie in den Glauben. Wege zur Einübung in den Glauben mit Jugendlichen, in: KatBl 98 (1973), 30-43.

Bless, W., Wichtigste Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus, in: Concilium 6 (1970), 192-194.

Blessenohl, H., Das didaktische Strukturgitter des »Zielfelderplans für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5-10«, in: KatBl 99 (1974), 354-361.

Bloch, E., Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag, in: Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. von H. H. Holz, Frankfurt/M.-Hamburg 1967, 41-66.

— Kann Hoffnung enttäuscht werden?, in: Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. von H. H. Holz, 175-181.

Böbel, F., Grundfragen des Glaubens. Eine Glaubenslehre in Einzellektionen, München 1969.

Bonhoeffer, D., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E. Bethge (Siebenstern-TB 1), München-Hamburg ^{6}1970.

Bopp, L., Art. Gnade, Gnadenordnung und Pädagogik, in: Lex Päd ^{1} II, 467-469.

— Art. Katechese, in: LThK^{2} VI, 27-31.

Bornkamm, G., Jesus von Nazareth, Stuttgart ^{8}1968 (^{1}1956).

Bott, G. (Hrsg.), Erziehung zum Ungehorsam. Kinderläden berichten aus der Praxis der antiautoritären Erziehung, Frankfurt/M. 1970.

Bouillard, H., Logik des Glaubens (QD 29), Freiburg-Basel-Wien 1966.

Bräuer, G., Vom menschlichen Lernen. Fragen aus der Sicht der philosophischen Anthropologie angesichts der Rezeption der amerikanischen Verhaltenspsychologie, in: ders. u.a. (Hrsg.), Studien zur Anthropologie des Lernens, Essen 1968, 11-34.

Brecht, B., Der Zweifler, in: Gesammelte Werke IV, Frankfurt/M. 1967, 587-588.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie, Bd. 1. Theorie der Offenbarung, Paderborn ^{2}1947.

Brosseder, J., Religion und Glaube — Religionsunterricht und Gemeindekatechese: Inhalte des Religionsunterrichts aus der Sicht der Fundamentaltheologie, in: G. Stachel u. a. (Hrsg.), Inhalte religiösen Lernens, 39-53.

Browarzik, U., Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths, Berlin 1970.

Buber, M., Nachlese, Heidelberg 1965.

Bürkli, F., Handbuch der Katechetik, Köln 1943.

Bulst, W., Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff, Düsseldorf 1960.

Burkhart, A., Gedanken zur Katechismusillustration, in: KatBl 74 (1949), 346-352.

Busch, W., Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus. Grundlegende Studien zur Katechismusreform, Freiburg 1936.

Buss, H., Politische Theologie und Religionspädagogik, in: H.-B. Kaufmann (Hrsg.), Streit um den problemorientierten Religionsunterricht in Schule und Kirche, 49-63.

Camus, A., Der Mythos von Sisyphos, in: Das Frühwerk, Düsseldorf 1967, 391-519.

— Die Pest, in: Das Frühwerk, 111-389.

Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos PII V. et Clementis XIII. Pont. Max jussu editus (Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. und Clemens XIII. herausgegeben. Übersetzt nach der zu Rom i. J. d. H. veröffentlichten Ausgabe, Regensburg 1902).

Coenen, L., Art. Verkündigung κηρύσσω, in: TBLNT III, 1276-1283.

Congar, Y., Kommentar zum IV. Kapitel von: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK Vat, III, 397-422.

Correll, W., Lernpsychologie. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen, Donauwörth ⁷1969.

Coudreau, F., Katechismus, Katechese, Katechumenat, in: Th. Filthaut/J. A. Jungmann (Hrsg.), Verkündigung und Glaube, 238-249.

Croce, W., Die Lehre von der Kirche in den Katechismen des deutschen Sprachraumes, in: G. Hansemann (Hrsg.), Katechese nach dem Konzil, 47-64.

— Art. Katechetik, Katechese, in: KWB, 369-374.

— Art. Katechetik, in: LThK² VI, 35-37.

Daecke, S. M., Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt, Göttingen 1967.

Darlap, A., Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I, 3-156.

Deharbe, J., Populäres Lehrbuch der Religion oder der katholische Katechismus, gründlich und gemeinfaßlich erklärt, und durch Gleichnisse und Beispiele erläutert mit steter Berücksichtigung unserer Zeit; nebst einem Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit, Regensburg 1851.

— Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff, nebst einem kurzen Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit, Regensburg 1852.

— Großer Katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Religionsgeschichte für die reifere Jugend und für Erwachsene, Regensburg 1860.

Delahaye, K., Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie heute, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt, Bd. 2, 206-218.

Delp, A., Im Angesicht des Todes, Frankfurt/M. ^{9}1965.

Dessecker, K./Martin, G./Meyer zu Uptrup, K., Religionspädagogische Projektforschung, München 1970.

Die Antwort der Theologen. Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche, Düsseldorf 1968.

Dreher, B., Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theologisch-kerygmatische Gegenüberstellung, Freiburg-Basel-Wien 1963.

— Zur Erneuerung des Katechismus, in: KatBl 91 (1966), 713-720.

— Induktive Katechese, in: KatBl 91 (1966), 241-253.

— Induktion als Weg der Verkündigung, in: G. Lange/W. Langer (Hrsg.), Via Indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung, 255-266.

— Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge, in: KatBl 90 (1965), 289-300.

Dreißen, J. (Hrsg.), Grundlinien heutiger Katechese, München 1967.

— Diagnose des Holländischen Katechismus. Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches, Freiburg-Basel-Wien ^{3}1969.

— Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese, Freiburg-Basel-Wien 1965.

— Gegenwärtigkeit. Die Übersetzung des Glaubens für heute, Freiburg-Basel-Wien 1970.

Dringliche religionspädagogische Aufgaben der Gegenwart, in: KatBl 100 (1975), 182-187.

Dür, Art. Katechetik, in: Wetzer/Welte^{1} VI, 46-50.

Dulles, A., Was ist Offenbarung? Freiburg-Basel-Wien 1970.

Ebeling, G., Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ders., Wort und Glaube, Tübingen ^{3}1967, 1-49.

— Die Welt als Geschichte, in: ders., Wort und Glaube, 381-392.

— Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: ders., Wort und Glaube, 393-406.

Eggersdorfer, F. X., Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland in einem halben Jahrhundert, in: KatBl 76 (1951), 10-16, 55-61.

— Der Sinn der Methodenbewegung in der Katechese, in: KatBl 47 (1921), 59-65, 106-117.

Eicher, P., Gott-Sagen. Von der negativen Theologie zur Hermeneutik der Erzählung, in: KatBl 101 (1976), 717-731.

— Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.

— Offenbarung. Zur Präzisierung einer überstrapazierten Kategorie, in: G. Bitter/G. Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie, 108-134.

— Das Offenbarungsdenken in seiner katechetischen Konsequenz. Ein theologischer Prospekt, in: KatBl 101 (1976), 289-305.

— Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit, Düsseldorf 1975.

— Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg (Schweiz) 1970.

— Erfahren und Denken. Eine nota bene zur Flucht in meditative Unschuld, in: ThQ 157 (1977), 142-143.

— Wovon spricht die transzendentale Theologie? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner, in: ThQ 156 (1976), 284-295.

— Du sollst dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute, in: G. Bitter/G. Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie, 21-44.

Empfehlungen für Katechetische Textbücher, in: KatBl 86 (1961), 17-18.

Esken, W., Art. Katechetik, in: EKL II, 555-561.

Esser, W. G., Religionsunterricht. Positionenanalyse. Grundlegung, Grundrißentwurf, Düsseldorf 1973.

— (Hrsg.), Zum Religionsunterricht morgen I-III, München-Wuppertal 1970-72.

Religionsunterricht als Traditionsunterricht? Daseinsunterricht in Korrelation, in: Zum Religionsunterricht morgen I, 212-253.

— Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik, in: G. Stachel/W. G. Esser (Hrsg.), Was ist Religionspädagogik?, 32-63.

— Lernziel Religiösität oder: Das eigene Verwendungszielfeld des Religionsunterrichts, in: KatBl 100 (1975), 521-534.

— Studien zur Säkularisierung und Religiösität, Düsseldorf 1975.

— Gefragter und fragender Mensch. Ansätze zu einer »natürlichen« Theologie in der Säkularität, in: ders. (Hrsg.), Erschließung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis II, Freiburg-Basel-Wien 1970, 96-108.

Esterhues, J., Allgemeine Unterrichtslehre für den elementaren Religionsunterricht, Paderborn 1939.

Exeler, A., Inhalte des Religionsunterrichts, in: HRP II, 90-118.

— Religionsunterricht als Deutung des Daseins, in: KatBl 95 (1970), 705-715.

— Unterwegs zu einem Glaubensbuch für junge Erwachsene, in: KatBl 101 (1976), 697-704.

— Unterricht über Jesus von Nazaret, in: Lebendige Seelsorge 28 (1977), 101-108.

— Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 1966.

— Zur Katechese über die Kirche, in: KatBl 90 (1965), 569-580.

— Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel, in: ders. (Hrsg.), Umstrittenes Lehrfach: Religion, Düsseldorf 1976, 95-117.

— Einführung. Auf dem Weg zu einem neuen Glaubensbuch, in: G. Bitter/G. Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie, 7-20.

Inhalte eines neuen Katechismus, in: G. Stachel u.a. (Hrsg.), Inhalte religiösen Lernens, 126-133.

— /Metz, J.B. / Rahner, K., Hilfe zum Glauben (Theologische Meditationen 27), Zürich-Einsiedeln-Köln 1971.

Feiner, J., Offenbarung und Kirche — Kirche und Offenbarung, in: MySal I, 497-544.

— /Vischer, L. (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg-Basel-Wien ²1973.

Feifel, E., Der theologische Ansatz des Katechismus, in: ThQ 143 (1963), 334-350.

— Art. Kerygmatik, in: Lex Päd² II, 413-414.

— Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik, in: G. Stachel/W. G. Esser (Hrsg.), Was ist Religionspädagogik?, 149-262.

— Das neue Verständnis der Kirche vom »ungläubigen« Menschen und die katechetische Bewältigung dieser Frage, in: KatBl 92 (1967), 160-183.

— Religionspädagogische Realitätskontrolle. Überlegungen zum erfahrungswissenschaftlichen Ansatz der Religionspädagogik, in: K. Wegenast (Hrsg.), Curriculumtheorie und Religionspädagogik, 166-193.

Feil, E., Von der »politischen Theologie« zur »Theologie der Revolution«, in: E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur »Theologie der Revolution«, München-Mainz 1969, 110-132.

Feuerbach, L., Das Wesen der Religion, Köln 1967.

Figl, F., Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Mainz 1977.

Filthaut, Th., Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung. Eine historische und systematische Untersuchung, Freiburg 1958.

— Die Lehre vom Heiligen Geist in der katechetischen Unterweisung. Ein Vergleich zwischen dem Katechismus von J. B. Hirscher und dem neuen deutschen Katechismus, in: Tübinger Theologische Quartalsschrift 136 (1956), 462-478.

— Menschenbild und katechetische Methode, in: Katechetische Methoden heute, bearb. von J. Goldbrunner, 9-23.

— Art. Katechetische Erneuerung, in: LThK² VI, 37-39.

— Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg-Basel-Wien 1968.

— Schulischer Religionsunterricht als Glaubensunterweisung, in: W. Dirks/Th. Filthaut (Hrsg.), Glaube und Schule. Grundüberlegungen zum Schulstreit, Mainz 1967, 42-61.

— /Jungmann, J. A. (Hrsg.), Verkündigung und Glaube. Festgabe für F. X. Arnold, Freiburg 1958.

Fischer, G., Art. Katechetische Methoden, in: LThK² VI, 42-45.

— Art. Katechet, in: LThK² VI, 33-34.

Fischer, H. (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, Freiburg 1955.

— Zur Geschichte des neuen Katechismus, in: ders. (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 1-6.

— Aus der Arbeit am Neuen Katechismus, in: KatBl 77 (1952), 257-259.

— Erfahrungen beim Ausarbeiten neuer Katechismen und Religionsbüchlein in Europa, in: J. Hofinger (Hrsg.), Katechetik heute, 154-163.

— Die Lehrstückform des neuen Katechismus, in: ders. (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 20-24.

— Zur Entstehung des revidierten Katechismus, in: H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus?, 9-13.

— (Hrsg.), Katechese nach dem Rahmenplan. Neuorientierung des Religionsunterrichts, Donauwörth 1969.

— /Gleißner, A. (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«, Freiburg-Basel-Wien 1969.

Fischer, K. P., Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien 1974.

— Wovon erzählt die transzendentale Theologie? Eine Entgegnung an Peter Eicher, in: ThQ 157 (1977), 140-141.

Fries, H., Art. Offenbarung. III. Systematisch, in: LThK² VII, 1109-1115.

— Die Offenbarung, in: MySal I, 159-234.

— Kirche und Offenbarung Gottes, in: J. Ch. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit I, 155-169.

— Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie, Heidelberg 1949.

— Art. Theologie, in: HthG 4, 205-219.

— Vom Hören des Wortes Gottes. Eine fundamentaltheologische Überlegung, in: J. Ratzinger/H. Fries (Hrsg.), Einsicht und Glaube, Freiburg-Basel-Wien 1962, 15-27.

— Entmythologisierung und theologische Wahrheit, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt, Bd. 1, 366-391.

— Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung, in: H. Kuhn u. a. (Hrsg.), Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, Würzburg 1965, 701-712.

Frör, K., Grundriß der Religionspädagogik. Im Umfeld der modernen Erziehungswissenschaft, Konstanz 1975.

Füssel, K., Erinnerung und Kritik. Über Intention und Problematik einer Politischen Theologie, in: IDZ 5 (1972), 335-344.

Gadamer, H.-G., Zur Problematik des Selbstverständnisses, in: ders., Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik, Tübingen 1967, 70-81.

Gahlen, H./Schladoth, P., Arbeitsbuch zum Katechismus, Düsseldorf 1972.

Galura, B., Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode. Eine Einleitung in den Katechismus nach sokratischer Methode für katholische Eltern und Lehrer, o. O. (Freiburg) 1793.

Ganoczy, A., Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der »Politischen Theologie«, Freiburg-Basel-Wien 1974.

Gasparri, P., Katholischer Katechismus, München 1932.

Geffré, C., Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie: Von der Apologetik zur »politischen Theologie«, in: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, 96-120.

— Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick, Freiburg-Basel-Wien 1973.

Gehlen, A., Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdekkung des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1971.

Geiselmann, J. R., Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg-Basel-Wien 1964.

Gerber, U., Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart, Gütersloh 1966.

Giesen, H., Sei fünf Minuten still. Ein Andachtsbuch für 365 Tage, Gütersloh ^{8}1973.

Gleissner, A., Katechetische Bemerkungen zu den einzelnen Themen des revidierten Katechismus, in: H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus?, 81-100.

— Art. Katechismus, in: F. Klostermann/K. Rahner/H. Schild (Hrsg.), Lexikon der Pastoraltheologie (= HPTh V), 242-243.

— Hertle, V./Zenner, A., Rücklick auf 25 Jahre katechetische Arbeit, in: KatBl 97 (1972), 385-400.

Goebel, B., Katholische Apologetik, Freiburg 1930.

Göbel, J., Indirekte Verkündigung als informative Verkündigung, in: G. Lange/W. Langer (Hrsg.), Via Indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung, 219-236.

Goethe, J. W. von, Faust (Hamburger Ausgabe III). Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von E. Trunz, Hamburg ^{8}1967.

Goldbrunner, J., Zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes, in: KatBl 82 (1957), 485-496.

— Katechese und Begegnung, in: Katechetische Methoden heute, bearb. von J. Goldbrunner, 157-165.

— Katechismus und Liturgie, in: KatBl 81 (1956), 103-109.

— Katechetische Methode im Dienste des Kerygma, in: J. Hofinger (Hrsg.), Katechetik heute, 122-133.

— Katechese im Dienst am Glauben, in: KatBl 86 (1961), 145-150, 200-216.

— Zur Einführung des Neuen Katechismus, in: KatBl 80 (1955), 305-308.

— Nach Eichstätt, in: KatBl 86 (1961), 1-5.

Göttler, J., Die neue Methode endlich fertig?, in: KatBl 32 (1906), 38-42.

— Pädagogik und Katechetik, in: KatBl 33 (1907), 59-61.

— Ein neues System der Katechetik, in: KatBl 34 (1908), 62-67.

— /Stieglitz, H., Alte und neue Aufgaben der Religionspädagogik, in: KatBl 43 (1917), 1-5.

Grabner-Haider, A. (Hrsg.), Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 1970.

Grom, B., Botschaft oder Erfahrung? Tendenzen der französischsprachigen Religionspädagogik, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969.

Grosch, H., Religionspädagogik am Scheideweg. Der Religionsunterricht zwischen Humanwissenschaften und Theologie, Gütersloh 1974.

Grütters, F., Kerygmatische Erneuerung, in: KatBl 86 (1961), 19-22.

Guardini, R., Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg ^{9}1965.

Haag, H., Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, Stuttgart ^{4}1968.

Haerten, W., Art. Arbeitsschulprinzip im Religionsunterricht, in: Lex Päd^{1} I, 196-198.

Halbfas, H., Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf ^{3}1970 (^{1}1968).

— Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche, Düsseldorf 1971.

— Antwort an Karl Ernst Nipkow, in: EE 25 (1973), 16-20.

— Art. Religionsunterricht und Katechese, in: D. Zilleßen (Hrsg.), Religionspädagogisches Werkbuch, 9-14.

— Revision der religiösen Erziehung, in: informationen zum religions-unterricht, H. 1 (1972), 4-9.

Hampe, J. Ch., Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, 3 Bde., München 1967.

Hankel, M., Schulischer Religionsunterricht und gemeindliche Katechese. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Klärung ihrer Verhältnisbestimmung während der letzten zehn Jahre, München 1977 (DKV Manuskript).

Hansemann, G. (Hrsg.), Katechese nach dem Konzil, Graz 1967.

— Katechese als Dienst am Glauben. Eine katechetische Untersuchung über Kierkegaards Theorie der Glaubenserweckung, Freiburg-Basel-Wien 1960.

— Das pädagogische Denken des II. Vaticanum und seine Folgerungen für die Katechese, in: ders. (Hrsg.), Katechese nach dem Konzil, 85-115.

Heckhausen, H., Förderung der Lernmotivierung und der intellektuellen Tüchtigkeiten, in: Deutscher Bildungsrat. Gutachten und Studien der Bildungskommission, Bd. 4. Begabung und Lernen, hrsg. von H. Roth, Stuttgart ^{5}1970, 193-228.

Heidegger, M. Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: ders., Holzwege, Frankfurt/M. ^{3}1957, 193-247.

Heijden, B. van der, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973.

Heinemann, H./Stachel, G./Vierzig, S., Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts, Zürich-Einsiedeln-Köln ^{2}1971.

Heisenberg, W., Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1970.

Heller, A., Der Neue Katechismus und die Bibel, in: KatBl 80 (1955), 356-359.

— Die Einführung der Katecheten in den Gebrauch des neuen Katechismus, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 81-88.

Helmreich, E. Ch., Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute, Hamburg-Düsseldorf 1966.

Hemlein, J., Art. Katechetik, in: Lex Päd^{1} II, 1099-1107.

— Art. Katechese, in: Lex Päd^{1} II, 1084-1089.

— Art. Katechet, in: Lex Päd^{1} II, 1089-1092.

— Art. Münchener katechetische Methode, in: Lex Päd^{1} III, 540-543.

Hengsbach, F., Was gilt? Kurze Darlegungen des katholischen Glaubens, Sankt Augustin 1974.

Henrici, P., Art. Apologetik. IV. Immanenzapologetik, in: SM I, 276-280.

Hentig, H. von, Allgemeine Lernziele der Gesamtschule, in: Deutscher Bildungsrat. Gutachten und Studien der Bildungskommission, Bd. 12, Stuttgart 1969, 13-43.

Hermann, I., Art. Verkündigung. I. Biblisch, in: HthG 4, 328-332.

— Der totale Humanismus. Utopische Wegzeichen zwischen Koexistenz und Pluralismus, in: Concilium 2 (1966), 467-476.

Heuser, A., Art. Religionspädagogik, katholische, in: Lex Päd¹ III, 1093-1099.

Hilberath, B. J., Dogmatische Inhalte religiösen Lernens. Eine Analyse katholischer Katechismen aus den Jahren 1955-1975, in: KatBl 103 (1978), 426-438.

— Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses, Düsseldorf 1978.

Hilger, G., Religionsunterricht als offener Lernprozeß, München 1975.

Hilger, H., Gottes Wort und unsere Antwort. Bibelstunden zum Buche Genesis, Freiburg 1956.

Hilpert, K., Glaubensnormen für Jugendliche? Anmerkungen zum Katechismusproblem, in: rhs 20 (1977), 196-205.

Hirscher, J. B., Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt, Tübingen ²1832.

— Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik, Tübingen 1832. Unveränderter Nachdruck Frankfurt/M. 1967.

— Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Religionsunterrichtes, der gesammten Geistlichkeit mitgetheilt, Freiburg 1863.

— Katechismus der christkatholischen Religion, Carlsruhe und Freiburg 1842.

Hofinger, J., Art. Katechismus, in: LThK² VI, 45-50.

— Art. Katechismus, in: Lex Päd¹ II, 1107-1113.

— Art. Katechismus, in: KWB, 379-386.

— (Hrsg.), Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat, Freiburg-Basel-Wien 1961.

— Katechetische und liturgische Bewegung, in: KatBl 80 (1955), 309-314.

— Die rechte Gliederung des katechetischen Lehrstoffes, in: LumVitae II (1947), 719-741.

— Stehen wir am Beginn einer dritten Phase der Katechetischen Erneuerung?, in: KatBl 87 (1962), 289-296.

— Das Ziel des katechetischen Unterrichtes, in: KatBl 81 (1956), 347-351.

Horkheimer, M., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970.

Illies, J., Anthropologie des Tieres. Entwurf einer anderen Zoologie, München 1973.

Jansen, P. (Hrsg.), Erfahrung und Glaube. Handreichung zu einem Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an Grundschulen, Zürich-Einsiedeln-Köln und Hannover 1971.

— Zur Begründung des situativen Religionsunterrichts, in: ders. (Hrsg.), Erfahrung und Glaube, 11-21.

Jaschke, H., Grundfragen einer theologischen Didaktik, in: KatBl 98 (1973), 693-699.

Jaspers, K., Die geistige Situation der Zeit, Berlin ⁷1971 (¹1931).

Joest, W., Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974.

Jungmann, J., Theorie der geistlichen Beredsamkeit, 2 Bde., Freiburg ³1895.

Jungmann, J. A., Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936.

— Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, Wien 1953.

— Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck-Wien-München 1963.

— Christus, als Mittelpunkt religiöser Erziehung, in: StdZ, Bd. 134 (1938), 218-233.

— Neue Konzentration in der religiösen Unterweisung, in: KatBl 66 (1940), 41-44.

— Der Zugang zur Übernatur in der religiösen Jugendunterweisung, in: KatBl 75 (1950), 225-227.

— Katechetische Fragen im deutschen Sprachgebiet, in: LumVitae I (1946), 55-70.

— Art. Verkündigungstheologie, in: Lex Päd[1] IV, 782-784.

— Art. Katechumenat, in: Lex Päd[1] II, 1114.

Käsemann, E., Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187-214.

Kampmann, Th., Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die christliche Erziehung, Paderborn 1951.

— Religionspädagogik und Katechetik heute, in: KatBl 83 (1958), 97-104, 145-149, 193-199.

— Das Geheimnis des Alten Testamentes. Eine Wegweisung, München 1962.

— Art. Münchener Katechetische Methode, in: LThK[2] VII, 678-679.

— Indirekte Verkündigung, in: KatBl 91 (1966), 133-154.

Kant, I., Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. IV, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, 7-14.

— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. VI, 1-202.

Kappler, E., Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel, Freiburg (Schweiz) 1949.

Kasper, W., Einführung in den Glauben, Mainz 1972.

— Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie, in: ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 330-354.

— Verständnis der Theologie damals und heute, in: ders., Glaube und Geschichte, 9-32.

— Die Welt als Ort des Evangeliums, in: ders., Glaube und Geschichte, 209-223

— Jesus der Christus, Mainz 1974.

— Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg-Basel-Wien 1975, 141-170.

— Systematisch-theologische Neuansätze, in: ThQ 156 (1976), 55-61

— Aufgaben der Christologie heute, in: A. Schilson/W. Kasper, Christologie im Präsens, 133-151.

— Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967

— Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen, in: F. Haarsma/W. Kasper/F. X. Klostermann, Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen, Freiburg-Basel-Wien 1970, 37-96.

Katechetische Methoden heute, bearb. von J. Goldbrunner, München 1962.

Katechismus der katholischen Lehre des hl. P. Pius X., Kirchen/Sieg 1974.

Katechismus des hl. Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vater unser, Ave Maria und der zehn Gebote Gottes. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Portmann und X. Kunz, Luzern 1882.

Kaufmann, H.-B. (Hrsg.), Streit um den problemorientierten Religionsunterricht in Schule und Kirche, Frankfurt/M. 1973.

— Zum Stand der religionspädagogischen Diskussion, in: EE 25 (1973), 81-97.

Keller, E., Johann Baptist Hirscher, in: H. Fries/G. Schwaiger (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. II, München 1975, 40-69.

Kellner, E. (Hrsg.), Christentum und Marxismus — heute, Wien-Frankfurt-Zürich 1966.

Kerstiens, F., Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.

Kessler, H., Theoderich Kampmann und die indirekte Verkündigung, in: G. Lange/W. Langer (Hrsg.), Via Indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung, 359-368.

Kessler, H., Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972.

— Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970.

Kierkegaard, S., Lobrede auf Abraham, in: ders., Furcht und Zittern (Werke III), übers. u. kommentiert von L. Richter, Reinbek bei Hamburg 1967, 15-22.

Kittel, G., Muß der Religionsunterricht von der Schule her begründet werden?, in: I. Baldermann/G. Kittel, Die Sache des Religionsunterrichts, 9-42.

— Die Wiederentdeckung der Religion in der gegenwärtigen Religionspädagogik, in: I. Baldermann/G. Kittel, Die Sache des Religionsunterrichts, 43-52.

Klafki, W., Didaktik und Methodik, in: Fischer Lexikon »Pädagogik«, hrsg. von H.-H. Groothoff, Frankfurt/M. 1967, 50-65.

— Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim $^{8-9}$1967.

— Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, Weinheim $^{3-4}$1964.

— Didaktische Analyse als Kern der Unterrichtsvorbereitung, in: H. Roth (Hrsg.), Auswahl 1, 5-24 (Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, 126-153).

Kleutgen, J., Die Theologie der Vorzeit, Bd. 5, Münster ^{2}1874.

Klostermann, F./Rahner, K./Schild, H. (Hrsg.), Lexikon der Pastoraltheologie (= HPTh V), Freiburg-Basel-Wien 1972.

Knapp, G., Der antimetaphysische Mensch. Darwin-Marx-Freud, Stuttgart 1973.

Knauer, P., Fundamentaltheologische Erhellung der Glaubensproblematik, in: H. J. Türk (Hrsg.), Glaube-Unglaube, Mainz 1971, 182-197.

Knecht, F. J., Art. Katechetik, in: Wetzer/Welte^{2} VII, 264-288.

— Art. Katechismus, in: Wetzer/Welte^{2} VII, 288-317.

— Art. Geschichte, biblische, in: Wetzer/Welte^{2} V, 491-500.

— Art. Katechese, in: Wetzer/Welte^{2} VII, 238-258.

Knoch, O./Messerschmid, F./Zenner, A. (Hrsg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens, Frankfurt/M. 1973.

Kösel, E., Sozialformen des Unterrichts, Ravensburg ^{2}1973.

Kolping, A., Fundamentaltheologie, Bd. 1. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, Münster 1967.

— Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart, Bremen 1964.

Konrad, F., Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie, München 1971.

Kopp, F., Art. Lehrstufen, in: Lex Päd[1] III, 540-543.

Kramp, W., Hinweise zur Unterrichtsvorbereitung für Anfänger, in: H. Roth (Hrsg.), Auswahl 1, 35-67.

Kreis, E., Religionspädagogische Entwürfe der Nachkriegszeit, in: Informationen zum religions-unterricht, H. 3+4 (1970), 14-17.

Krenzer, F., Morgen wird man wieder glauben. Eine katholische Glaubensinformation, Limburg 1972.

Küng, H., Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München-Zürich 1978.

— Christ sein, München [2]1974.

— 20 Thesen zum Christsein, München [2]1975.

Lang, A., Fundamentaltheologie I. Die Sendung Christi, München [3]1962.

Lange, G., Die Grundfrage heutiger Christologie, ihr Hauptakzent und die Folgen für den Unterricht, in: F. Schreibmayr (Hrsg.), Christlicher Glaube in unserer Zeit, 52-63.

— Religion und Glaube. Erwägungen zum Gegenstand des Religionsunterrichts, in: KatBl 99 (1974), 733-750.

Langer, W., Kerygma und Katechese. Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts, München 1966.

— Die kirchliche Katechese unter der Herausforderung der Curriculumtheorie, in: G. Baudler (Hrsg.), Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, 97-109.

— Biblische und thematische Katechese. Die Zuordnung von Bibel und Katechismus im Religionsunterricht, in: H. Fischer (Hrsg.), Katechese nach dem Rahmenplan, 73-86.

— Vom Lehrplan zum Curriculum des Religionsunterrichts, in: H. Schilling/F. Kopp (Hrsg.), Religionsunterricht zwischen gestern und morgen, Donauwörth 1972, 49-68.

— Die Funktion des katechetischen Arbeitsbuches »glauben und leben« im gegenwärtigen Religionsunterricht, in: KatBl 94 (1969), 449-459.

— Die Auslegung der Tradition als Aufgabe des katholischen Religionsunterrichts, in: G. Otto/H. Stock (Hrsg.), Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung (ThPr Sonderheft für Martin Stallmann), Hamburg 1968, 73-78.

Langemeyer, G., Das Sprechen von Sünde und Gnade in einem künftigen Katechismus, in: KatBl 101 (1976), 749-751.

Lehmann, K., Karl Rahner, in: H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. IV. Bahnbrechende Theologen, 143-181.

— Karl Rahner. Ein Porträt, in: K. Lehmann/A. Raffelt (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg-Zürich-Köln 1979, 13* - 53*.

— Wandlungen der neuen »politischen Theologie«, in: IKZ 2 (1973), 385-399.

— Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen »politischen Theologie« (II), in: IKZ 3 (1974), 42-55.

— Die politische Theologie: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: J. Krautscheid/H. Marré (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, Münster ²1970, 90-151.

— Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens, in: HPTh III, 636-671.

— Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung heute, in: E. Hesse/H. Erharter (Hrsg.), Rechenschaft vom Glauben, Wien 1969, 74-96.

— Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 35-53.

Lentner, L., Art. Katechismus, Katechismusgeschichte, in: Lex Päd² II, 309-401.

— Art. Religionsunterricht, in: KWB, 649-656.

Linden, J., Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, als Versuch zur Lösung der Katechismusfrage. Neu bearbeitet, Regensburg 1900.

— P. Joseph Deharbes größere Katechismuserklärung nebst einer Auswahl passender Beispiele. Ein Hilfsbuch für die Christenlehre und katechetische Predigt. Neu bearbeitet, 1. Bd. Lehre vom Glauben, Paderborn ⁷1911.

— Der mittlere Deharbe'sche Katechismus. Neu bearbeitet, Regensburg ³1904.

— P. Jos. Deharbes Großer katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Kirchengeschichte für die reifere Jugend und für Erwachsene. Im Anschluß an den norddeutschen Einheitskatechismus, Regensburg 1909.

Litt, Th., Naturwissenschaft und Menschenbildung, Heidelberg ²1954.

Loch, W., Die Verleugnung des Kindes in der Evangelischen Pädagogik. Zur Aufgabe einer empirischen Psychologie des kindlichen und jugendlichen Glaubens, Essen 1964.

Löwith, K., Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967.

Lorenz, K., Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München ⁷1974.

Luther, M., Der große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel (Calwer Luther-Ausgabe I), Stuttgart ²1977.

Mager, R. F., Lernziele und Programmierter Unterricht, Weinheim 1972.

Maier, H., Noch einmal: Politische Theologie, in: StdZ, Bd. 185 (1970), 145-171.

Mallinckrodt, H. von, Religionsunterricht und Curriculum. Offener Brief an W. Langer, in: KatBl 98 (1973), 309-311.

— Art. Hermeneutik II. Katechetische Hermeneutik, in: Lex Päd² II, 222-223.

— Katechetik im existential-hermeneutischen Engpaß, in: G. Stachel (Hrsg.), Existentiale Hermeneutik, 74-94.

— Die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums und ihre theologische und katechetische Entfaltung, in: O. Knoch/F. Messerschmid/A. Zenner (Hrsg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, 273-287.

— Zur Didaktik fundamentaltheologisch/religionsphilosophischer Inhalte religiösen Lernens, in: G. Stachel u. a. (Hrsg.), Inhalte religiösen Lernens, 59-64.

— Das Anliegen der »Politischen Theologie« und der Religionsunterricht, in: H. Assig/H. v. Mallinckrodt (Hrsg.), Politische Katechese. Theologische und didaktische Skizzen, München 1972, 7-16.

— Art. Politische Theologie, in: F. Klostermann/K. Rahner/H. Schild (Hrsg.), Lexikon der Pastoraltheologie (= HPTh V), 419.

Martin, Art. Katechetik, in: Allgemeines Kirchenlexikon oder alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus der gesammten Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, Bd. III, hrsg. von J. Aschbach, Mainz 1850, 722-730.

Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1971, 207-224.

Mattern, L., Sünde — Unglaube — Böses — Teufel — Welt, in: A. Grabner-Haider (Hrsg.), Die Bibel und unsere Sprache, 71-86.

Maurer, B., Einführung in die Theologie. Ortsbestimmung des Glaubens, Göttingen 1976.

Mayer, H., Art. Katechese, in: LThK¹ V, 872-877.

— Art. Katechetik, in: LThK¹ V, 880.

— Art. Katechismus, in: LThK¹ V, 880-884.

Mednick, S./Pollio, H./Loftus, E., Psychologie des Lernens. Mit einem Arbeitsteil von H. Melchinger, München 1975.

Metz, J.B., Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968.

— Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1 (1965), 484-492.

— u. a. (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, 2 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1964.

— (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz ²1966.

— Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma, in: Concilium 12 (1976), 311-315.

— Das Problem einer »politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium 4 (1968), 403-411.

— »Politische Theologie« in der Diskussion, in: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, 267-301.

— Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

— Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussionsthesen, in: StdZ, Bd. 177 (1966), 451-462.

— Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, in: H. J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich — Gott?, 260-275.

— Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: ders. (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, 45-62 (= Zur Theologie der Welt, 51-71).

— Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: Concilium 8 (1972), 399-407.

— Erlösung und Emanzipation, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg-Basel-Wien 1973, 120-140 (in überarbeiteter Fassung in: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 104-119).

— Glaube als gefährliche Erinnerung, in: A. Exeler/J. B. Metz/K. Rahner, Hilfe zum Glauben, 23-38.

— Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »politischen Theologie«, München-Mainz 1970, 53-90.

— Das religiöse Buch. Krise und Kriterien, in: StdZ, Bd. 176 (1965), 713-718.

— Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 334-341.

— Widmung und Würdigung. Karl Rahner, dem Sechzigjährigen, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt, Bd. 1, 5*-13*.

— Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

— Theologische Einführung zu M. Blondel, Geschichte und Dogma, Mainz 1963, VII-XIII.

— Kirche für die Ungläubigen?, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz 1966, 312-329.

— /Sauermost, B., Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: D. Emeis/B. Sauermost (Hrsg.), Synode — Ende oder Anfang? Düsseldorf 1976, 53-75.

— Art. Apologetik. I-III, in: SM I, 266-276.

— Art. Politische Theologie, in: SM III, 1232-1240.

— Art. Theologie, in: LThK² X, 62-71.

— Art. Erinnerung, in: HphG 2, 386-396.

Meueler, E., Katechismus und Curriculum, Düsseldorf 1972.

Meunier, W. H., Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht. Ein Beitrag zur heutigen Bewegung auf dem Gebiete der Katechetik, Köln 1905.

Miller, G., Das Arbeitsbuch: »Glauben — leben — handeln«, in: F. Schreibmayr (Hrsg.), Christlicher Glaube in unserer Zeit, 116-134.

— Ein neuer Katechismus? Gehört — gelesen — zusammengeschrieben, in: KatBl 101 (1976), 757-760.

— Bericht über eine Diskussion: Brauchen wir einen neuen Katechismus?, in: KatBl 101 (1976), 764-767.

— Bemerkungen zur Methode des Bibelunterrichts, in: E. Feifel (Hrsg.), Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit, Donauwörth 1968, 141-167.

— Ein neuer Katechismus. Bericht aus der Arbeitskommission, in: KatBl 93 (1968), 513-532.

— Notwendigkeit einer Neubesinnung, in: CPBL 83 (1970), 69-72.

— Der neue Zielfelderplan für den Religionsunterricht und seine didaktische Struktur, in: rhs 17 (1974), 21-28.

— /Quadflieg, J., Fast ein Arbeitsbuch, in: H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus?, 66-80.

— /Quadflieg, J., Der neue Katechismusunterricht. Schulpraktischer Kommentar zum Arbeitsbuch »glauben — leben — handeln«, München ³1969.

Millet, M., Die Erlösung, in: Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre, hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Bd. III. Die Heilsökonomie, Freiburg-Basel-Wien 1960, 135-186.

Mitscherlich, A., Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1971.

Mönnichs, Th., Hilfsbuch zum Einheitskatechismus, Jakob Linden's Katecheten-Ausgabe mit Anmerkungen, München ²1925.

Moltmann, J., Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München ⁸1969.

— Theologische Kritik der politischen Religion, in: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »politischen Theologie«, München-Mainz 1970, 11-51.

— Gott in der Revolution, in: E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur »Theologie der Revolution«, München-Mainz 1968, 65-81.

— Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: ders., Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München-Mainz 1968, 128-146.

— Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart-Berlin 1971.

Muck, O., Art. Verstand, in: HphG 6, 1613-1627.

Mußner, F., Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu, in: B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia (QD 51), Freiburg-Basel-Wien 1970, 59-73.

Nastainczyk, W., Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute, Freiburg 1970.

— Art. Katechetik, in: Lex Päd² II, 394-395.

— Die Aufgaben der Katechetik als Teilbereich der Praktischen Theologie, in: KatBl 93 (1968), 283-288.

— Formalkatechetik. Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung, Freiburg 1970.

Neufeld, K. H. (Hrsg.), Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners »Schriften zur Theologie I-X« und zu seinen Lexikonartikeln, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974.

Nietzsche, F., Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke, II, hrsg. von K. Schlechta, München ⁵1966, 7-274.

Niggemeyer, M., Glaubenskatechese, Düsseldorf 1973.

Nipkow, K. E., Curriculumforschung und Religionsunterricht, in: W. G. Esser (Hrsg.), Zum Religionsunterricht morgen I, 254-280.

— Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1. Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte, Gütersloh 1975.

Offele, H.-W., Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode. Die methodische Erneuerung im katechetischen Unterricht, München o. J. (1961).

Ott, L., Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg-Basel-Wien ⁸1970.

Ott, R./Miller, G. (Hrsg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, München 1976.

Otto, G., Art. Religionsunterricht, in: ders. (Hrsg.), Praktisch theologisches Handbuch, Hamburg ²1975, 506-525.

Overberg, B. H., Anweisungen zum zweckmäßigen Schulunterricht für die Schullehrer im Fürstentum Münster. Nachdruck Paderborn ⁸1957.

Pannenberg, W., Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ²1971, 347-360.

— Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg ²1974.

— Die Krise des Schriftprinzips, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, 11-21.

— Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ³1967.

— Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973.

Pascal, B., Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von W. Rüttenauer, Bremen ⁶1964.

Paul, E., Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik, in: G. Stachel/W. G. Esser (Hrsg.), Was ist Religionspädagogik?, 9-31.

Paul, J., Siebenkäs, München 1969.

Peil, R., Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus, Düsseldorf 1956.

— Katechetik. Praktische Einführung in die katechetische Glaubensverkündigung, Düsseldorf 1955.

— Notwendigkeit und Vorbedingungen der Grundlegung einer existentiell katholischen Pädagogik, in: LumVitae II (1947), 659-673.

Pesch, O., Grundsätze zur Auslegung des Neuen Testamentes. Eine Nach-schrift, in: O. Loretz/W. Strolz (Hrsg.), Die hermeneutische Frage in der Theologie, Freiburg 1968, 243-289.

Peukert, H., (Hrsg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz-München 1969.

Pfliegler, M., Der Religionsunterricht. Seine Besinnung auf die psychologischen, pädagogischen und didaktischen Erkenntnisse seit der Bildungslehre Otto Willmanns, Bd. III. Die Methodik der religiösen Bildung, Innsbruck-Wien-München 1935.

Pope, A., Essay on Man, ed. M. Mack, London 1964.

Quadflieg, J., Der neue Katechismus als Hilfe für einen neuen Katechismusunterricht, in: F. Schreibmayr (Hrsg.), Christlicher Glaube in unserer Zeit, 135-156.

— Offene Katechese, in: KatBl 94 (1969), 480-487.

Raab, K., Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung, Freiburg 1934.

Rad, G. von, Das erste Buch Mose. Genesis Kap. 1-12,9 (= ATD 2), Göttingen ⁸1967.

Rahner, H., Eine Theologie der Verkündigung, Darmstadt ³1970 (²1939).

Rahner, K., Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln ⁸1967, 9-47.

— Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: I, 49-90.

— Probleme der Christologie von heute, in: I, 169-222.

— Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: I, 323-345.

— Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: I, 347-375.

Würde und Freiheit des Menschen, in: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln-Zürich-Köln ⁸1968, 247-277.

Zur Theologie der Weihnachtsfeier, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln ⁷1967, 35-46.

— Wissenschaft als »Konfession«?, in: III, 455-472.

— Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln ⁵1967, 51-99.
— Zur Theologie der Menschwerdung, in: IV, 137-155.
— Natur und Gnade, in: IV, 209-236.
— Wort und Eucharistie, in: IV, 313-355.
— Das Wort der Dichtung und der Christ, in: IV, 441-454.
— Über die Möglichkeit des Glaubens heute, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln-Zürich-Köln ³1968, 11-32.
— Was ist eine dogmatische Aussage?, in: V, 54-81.
— Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: V, 115-135.
— Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: V, 183-221.
— Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie VI, Zürich-Einsiedeln-Köln ²1968, 13-33.
— Ideologie und Christentum, in: VI, 59-76.
— Philosophie und Theologie, in: VI, 91-103.
— Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in: VI, 139-167.
— Die anonymen Christen, in: VI, 545-554.
— Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln-Zürich-Köln ²1971, 11-31.
— Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube, in: VII, 54-76.
— Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 13-42.
— Theologie und Anthropologie, in: VIII, 43-65.
— Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: VIII, 66-87.
— Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: VIII, 88-110.
— Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: VIII, 133-149.
— Die Forderung nach einer »Kurzformel« des christlichen Glaubens, in: VIII, 153-164.
— Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, in: VIII, 165-186.
— Atheismus und implizites Christentum, in: VIII, 187-212.
— Kirche, Kirchen und Religionen, in: VIII, 355-373.
— Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 11-33.
— Überlegungen zur Methode der Theologie, in: IX, 79-126.
— Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze, in: IX, 127-147.
— Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, in: IX, 227-241.
— Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: IX, 242-256.
— Perspektiven für die Zukunft der Theologie, in: IX, 541-557.
— Über künftige Wege der Theologie, in: Schriften zur Theologie X, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 41-69.

— Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften, in: X, 89-103.
— Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften, in: X, 104-112.
— Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: X, 133-144.
— Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gott-menschlichen Geheimnisses Jesu, in: X, 209-214.
— Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik, in: X, 215-226.
— Bietet die Kirche letzte Gewißheiten?, in: X, 286-304.
— Ökumenische Theologie der Zukunft, in: X, 503-519.
— Bemerkungen zum Problem des »anonymen Christen«, in: X, 531-546.
— Glaubensbegründung heute, in: Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 17-40.
— Anonymer und expliziter Glaube, in: XII, 76-84.
— Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität, in: XII, 85-107.
— Christologie heute?, in: XII, 353-369.
— Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: XII, 370-383.
— Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: XII, 387-406.
— Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Schriften zur Theologie XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1978, 111-128.
— Einzigartigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: XIII, 129-147.
— Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung, in: XIII, 159-171.
— Was heißt heute an Jesus Christus glauben?, in: XIII, 172-187.
— Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: XIII, 207-225.
— Erfahrung des Heiligen Geistes, in: XIII, 226-251.
— Glaube als Mut, in: XIII, 252-268.
— Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: XIII, 307-323.
— Gesetz und Gerechtigkeit im katholischen Verständnis, in: XIII, 324-340.
— Art. Theologie, in: SM IV, 860-874.
— Art. Theologiegeschichte, in: SM IV, 874-884.
— Art. Potentia oboedientialis, in: SM III, 1245-1248.
— Art. Transzendentaltheologie, in: SM IV, 986-992.
— Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK² VI, 126.
— Art. Kerygmatische Theologie, in: KTW, 196.
— Art. Mensch. III, in: SM III, 407-417.
— Art. Mensch, in: KTW, 238.
— Art. Jesus Christus. II-III, in: SM II, 920-957.
— Art. Glaubenszugang, in: SM II, 414-420.
— Art. Anthropologie. III, in: SM I, 176-186.
— Art. Anthropologie, Theologische, in: LThK² I, 618-627.
— Art. Geheimnis, in: SM II, 189-196.

— Art. Geheimnis. II. Theologisch, in: HthG 2, 74-80.
— Art. Gnade. III, in: SM II, 450-465.
— Art. Gnade, in: KTW, 138-141.
— Art. Offenbarung. II, in: SM III, 832-843.
— Art. Offenbarung, in: KTW, 265-269.
— Art. Selbstmitteilung Gottes, in: SM IV, 521-526.
— Art. Dogmatik. I. Im kath. Glaubensverständnis, in: LThK² III, 446-454.
— Art. Dogmatik, in: SM I, 917-924.
— Art. Wort Gottes. II. In kath. Systematik, in: LThK² X, 1235-1238.
— Art. Glauben, in: KTW, 131-136.
— Die formal richtig strukturierte Verkündigung christlicher Botschaft, in: HPTh II/1, 133-145.
— Glaubensvollzug und Glaubenshilfe heute, in: HPTh III, 518-528.
— Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: HPTh II/1, 256-276.
— Meditation über das Wort »Gott«, in: ders., Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg-Basel-Wien 1968, 11-18.
— Natur und Gnade, in: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Köln 1957, 209-230.
— Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: MySal II, 406-420.
— Kirchenlehre des Konzils und künftige Wirklichkeit des Christen, in: J. Ch. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit I, 344-359.
— Gott ist keine naturwissenschaftliche Formel, in: ders., Gnade als Freiheit, 19-23.
— Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaft, in: Theologie und Wissenschaft. Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Natur- und Geisteswissenschaft, Bd. I, hrsg. von der Paulus-Gesellschaft, München 1964, 102-147.
— Was ist der Mensch?, in: ders., Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Freiburg-Basel-Wien ²1974, 13-26.
— Warum bin ich heute ein Christ?, in: ders., Wagnis des Christen, 27-40.
— Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?, in: ders., Wagnis des Christen, 41-49.
— Mitte des Glaubens, in: A. Exeler/J. B. Metz/K. Rahner, Hilfe zum Glauben, 39-56.
— Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg-Basel-Wien 1965, 11-24.
— Sachliche Schwerpunkte der heutigen Verkündigung, in: R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens I, 7-11.
— Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien ⁵1976.
— Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearb. von J. B. Metz (Taschenbuchausgabe), München 1971.
— Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Im Auftrag des Verfassers überarb. von J. B. Metz, München ²1957.

— Im Heute glauben (Theologische Meditationen 9), Einsiedeln 1965.

— Ich glaube an Jesus Christus (Theologische Meditationen 21), Einsiedeln 1968.

— Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg-Basel-Wien ²1971.

— Zur Reform des Theologiestudiums (QD 41), Freiburg-Basel-Wien 1969.

— /Lehmann, K., Kerygma und Dogma, in: MySal I, 622-707.

— /Vorgrimler, H., Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg-Basel-Wien ²1966.

— /Thüsing, W., Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (QD 55), Freiburg-Basel-Wien 1972.

Ramsauer, M., Die Kirche in den Katechismen, in: ZKTh 73 (1951), 129-169, 313-346.

Rapp, F., Art. Methode, in: HphG 4, 913-929.

Ratzinger, J., Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁶1968.

— Dogma und Verkündigung, München-Freiburg 1973.

— Christozentrik in der Verkündigung? in: ders., Dogma und Verkündigung, 43-64.

— Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, 65-83.

— Der heutige Mensch vor der Gottesfrage, in: ders., Dogma und Verkündigung, 87-99.

— Kommentar zum I. Kapitel von: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK Vat, II, 497-514.

— Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, 143-160.

Robinson, S. B., Bildungsreform als Revision des Curriculum, Neuwied ²1969.

Rohrmoser, G., Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche, in: IDZ 1 (1968), 130-145.

— Aufklärung und Offenbarungsglaube, in: ders., Emanzipation und Freiheit, München 1970, 30-61.

Roth, H. (Hrsg.), Auswahl 1. Grundlegende Aufsätze aus der Zeitschrift »Die deutsche Schule«, Hannover ¹⁰1969.

— Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens, Hannover ¹⁰1967.

Rousseau, J. J., Emil oder über die Erziehung. Vollständige Ausgabe. In neuer deutscher Fassung besorgt von J. Esterhues, Paderborn ³1963.

Saint-Exupéry, A. de, Der kleine Prinz, Düsseldorf 1975.

Sandfuchs, W. (Hrsg.), Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Würzburg ²1975.

Sartre, J.-P., Die Wörter, Gütersloh o. J.

Sauer, R., Die Herausforderung des Atheismus, München 1970.

— Die fundamentaltheologische Dimension der Religionspädagogik, in: A. Stock (Hrsg.), Religionspädagogik als Wissenschaft, 58-63.

— Die Katechese im Angesicht des Unglaubens, in: KatBl 91 (1966), 690-700.

— Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben, Düsseldorf 1976.

Schaeffler, R., Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

Schauf, H., Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963.

Schanz, P., Apologie des Christenthums, Bd. 2. Gott und die Offenbarung, Freiburg ²1897.

— Art. Offenbarung, in: Wetzer/Welte² IX, 770-781.

Scheffczyk, L., Die dogmatische Konstitution »Über den katholischen Glauben« des Vaticanum I und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Theologie, in: MthZ 22 (1971), 76-94.

— Schwerpunkte des christlichen Weltverständnisses des Vaticanum II, in: G. Hansemann (Hrsg.), Katechese nach dem Konzil, 11-45.

— (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.

— Dogma der Kirche — heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik, Berlin 1973.

— Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nicht-Theismus und ihre Überwindung, Regensburg 1974.

Scheler, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947.

Schelkle, K. H., Theologie des Neuen Testaments, Bd. II. Gott war in Christus, Düsseldorf 1973.

Schillebeeckx, E., Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971.

— Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg-Basel-Wien ³1975.

— Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis, in: T. P. Burke (Hrsg.), Künftige Aufgaben der Theologie, München 1967, 61-85.

— Kirche und Welt. Zur Bedeutung von »Schema 13« des Vaticanum II, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, 127-142.

— Offenbarung und Theologie (Gesammelte Schriften I), Mainz 1965.

— Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik, in: ders., Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz ²1970, 9-48.

Schilling, H., Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft, Düsseldorf 1970.

Schilson, A., Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte, Mainz 1974.

— Perspektiven gegenwärtiger Christologie. Ein Situationsbericht, in: KatBl 101 (1976), 353-362.

— Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie. Gestalten — Probleme — Perspektiven, in: KatBl 101 (1976), 504-513.

— Systematische Theologie im Gespräch mit der Religionspädagogik, in: R. Ott/G. Miller (Hrsg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, 147-161.

— /Kasper, W., Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien 1974.

Schladoth, P., Überlegungen zur didaktischen Struktur des Religionsunterrichts, in: KatBl 98 (1973), 477-491.

— Überlegungen zur didaktischen Struktur des Synodenbeschlusses »Unsere Hoffnung«, in: KatBl 103 (1978), 942-949.

Schmidt, G. R., Die Lernziele, in: HRP II, 73-89.

— Zur Zielproblematik des Religionsunterrichts, in: K. Wegenast (Hrsg.), Curriculumtheorie und Religionsunterricht, 64-76.

Schmidt, P., Vorsehung und Vorerfahrung. Anthropologische und pädagogische Anmerkungen zu einem theologischen Thema, in: O. Knoch/F. Messerschmid/A. Zenner (Hrsg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, 213-230.

— Vorsehung und Erfahrung. Zum Verhältnis von Reflexion und Erfahrung in einer anthropologischen Theologie, in: KatBl 99 (1974), 1-11.

Schmitt, J., Erklärung des mittleren Deharbe'schen Katechismus zunächst für die mittlere und höhere Klasse der Elementarschulen, Bd. 1, Freiburg 1870; Bd. 2. Von den Geboten, Freiburg ²1874.

Schmitt, J., Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands, München 1935.

Schmitt, R., Religiöse Erziehung ohne Erfolg? Zielanalyse als Voraussetzung der Erfolgskontrolle, Weinheim 1971.

Schmitz, J., Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II, 197-245.

Schnackenburg, R., Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: K. Kertelge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg-Basel-Wien 1974, 194-220.

Schneider, H. (Hrsg.), Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte. Beiträge zu einer neuen Praxis, Hamburg-München 1971.

Schneider, Th./Ott, R., Dogmatische Inhalte religiösen Lernens — Didaktik der dogmatischen Inhalte, in: G. Stachel u.a. (Hrsg.), Inhalte religiösen Lernens, 10-38.

Schöberl, F. X., Eine neue Katechisiermethode, in: KatBl 14 (1888), 105-107, 113-117.

— Lehrbuch der katholischen Katechetik, Kempten 1890.

Scholl, N., Erhöhung als Entfremdung. Religionspädagogisch-pastorale Konsequenzen einer statischen Theologie, in: KatBl 101 (1976), 740-749.

— Rezipierter oder reflektierter Glaube? Zu den Erfahrungen mit dem neuen Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben — leben — handeln«, in: KatBl 95 (1970), 716-723.

— Katechese vor dem Anspruch der Zukunft. Zur gegenwärtigen und künftigen religiösen Unterweisung, München 1970.

Schoof, M. T., Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge — Wege — Strukturen, Freiburg-Basel-Wien 1969.

Schraml, J., Das Prinzip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religionsunterrichte, Regensburg 1899.

— Die Fundamentalfrage der katholischen Katechese, Regensburg 1900.

Schreibmayr, F. (Hrsg.), Christlicher Glaube in unserer Zeit. Neuer Katechismus — Neue Möglichkeiten, Donauwörth 1970.

— Um das Verständnis des Leidens und Sterbens Jesu. Beiträge einer theologischen Besinnung zur Katechese, in: O. Knoch/F. Messerschmid/A. Zenner (Hrsg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, 187-211.

— Bibel und Katechismus, in: KatBl 71 (1946), 73-81.

— Ist das »Reich Gottes« oder Christus der Mittelpunkt des neuen Katechismusentwurfs?, in: KatBl 78 (1953), 444-445.

— Katechismus, Kerygma und Kirche. Um den theologischen Ort des Katechismus, in: KatBl 90 (1965), 549-556.

— Neue und zukunftsträchtige Ansätze in der Arbeit am Neuen Katechismus von 1955, in: KatBl 100 (1975), 385-400.

— Art. Neuer Katechismus, in: Lex Päd[1] III, 643-645.

— Zum ersten Lehrstück des neuen Katechismus, in: KatBl 76 (1951), 365-369.

— Der Aufbau des Katechismus, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 7-19.

— Organischer Aufbau im Katechismus, in: KatBl 72 (1947), 257-264, 303-311.

— Theologisch-katechetische Schwerpunkte im neuen Katechismus, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 51-67.

— Thesen zur Glaubensverkündigung, in: KatBl 74 (1949), 197-203, 231-236, 267-271.

— Inhaltliche Schwerpunkte der Katechismusrevision, in: H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus?, 28-37.

— Inhaltliche Akzente in der Neufassung des Katechismus, in: KatBl 94 (1969), 469-480.

— Wie redet der neue Katechismus von Gott?, in: ders. (Hrsg.), Christlicher Glaube in unserer Zeit, 52-63.

— Katechese als Entfaltung der Heilsbotschaft, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den Rahmenplan, München 1967, 17-37.

— /Tilmann, K. (Hrsg.), Handbuch zum Katholischen Katechismus, 3 Bde., Freiburg 1955-62.

Schürmann, H., Art. Kerygma. I. Im NT, in: LThK[2] VI, 122-125.

Schulte, J., Verdrängt der problemorientierte Religionsunterricht den christlichen Glauben?, in: KatBl 102 (1977), 931-940.

Schultz, H. J. (Hrsg.), Wer ist das eigentlich — Gott? München 1969.

Schurr, V., Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III, 371-435.

Schweitzer, A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Bd. 1, München-Hamburg 1966.

Seckler, M., Art. Glaube, I. Biblisch, in: HthG 2, 159-165.

— Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus? in: H. J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich — Gott?, 181-191.

Seybold, M., Die Entwicklung der dogmatischen Theologie seit 1955, in: H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus?, 14-27.

Skinner, B. F., Die Wissenschaft vom Lernen und die Kunst des Lehrens, in: W. Correll (Hrsg.), Programmiertes Lernen und Lehrmaschinen. Eine Quellensammlung zur Theorie und Praxis des programmierten Lernens, Braunschweig [3]1968, 66-84.

Sölle, D., Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen, Stuttgart ²1975.

Sommer, R., »Die eine Kirche« — Texte zum Ärgern oder Arbeiten? Gedanken und Überlegungen für die Arbeit mit Lst. 58 von »glauben — leben — handeln«, in: KatBl 95 (1970), 716-723.

Speck, J., Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung, München 1967.

Stachel, G. u.a. (Hrsg.), Inhalte religiösen Lernens. Referate und Protokolle des Kongresses der »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten«, Zürich-Einsiedeln-Köln 1977.

— (Hrsg.), Existentiale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbfas, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969.

— Curriculum und Religionsunterricht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971.

— Der curriculare Ansatz religionspädagogischer Bemühungen, in: D. Zilleßen (Hrsg.), Religionspädagogisches Werkbuch, 72-78.

— Theorie und Praxis des Curriculum, in: HRP II, 34-72.

— Der Bibelunterricht. Grundlagen und Beispiele, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.

— Die neue Hermeneutik. Ein Überblick, München 1968.

— Lernziele und Religionsunterricht, in: H. Heinemann/G. Stachel/S. Vierzig, Lernziele und Religionsunterricht, 24-56.

— /Esser, W. G. (Hrsg.), Was ist Religionspädagogik? Einsiedeln-Zürich-Köln 1971.

Stakemeier, E., Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn ²1967.

Stieglitz, H., Größeres Religionsbüchlein, Kempten-München 1916.

— Reform der Katechese, in: KatBl 28 (1902), 6-13.

— Noch immer das Katechismusproblem!, in: KatBl 41 (1915), 179-184.

— Ausgeführte Katechesen über die katholische Glaubenslehre, München-Kempten ¹¹1922 (¹1902).

— Grundsätze zur Katechismusfrage, in: KatBl 40 (1914), 3-10.

Stock, A. (Hrsg.), Religionspädagogik als Wissenschaft. Gegenstandsbereich — Probleme — Methoden, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975.

— Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: ders. (Hrsg.), Religionspädagogik als Wissenschaft, 9-33.

Straubinger, H., Art. Offenbarung, in: LThK¹ VII, 682-685.

Strunz, H., Religionsunterricht als Katechumenat, in: KatBl 75 (1950), 228-233.

— Katechumenat und Ganzheitsbildung, Paderborn 1948.

Sturm, W., Religionsunterricht gestern — heute — morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Stuttgart 1971.

Synodenbeschluß »Der Religionsunterricht in der Schule«, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien ³1976, 123-152.

Szczesny, G. (Hrsg.), Die Antwort der Religionen. Eine Umfrage mit 31 Fragen, Reinbek bei Hamburg 1971.

Teilhard de Chardin, P., Mein Glaube, Olten-Freiburg 1972.

Thielicke, H., Der evangelische Glaube, Bd. I. Grundzüge der Dogmatik, Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit, Tübingen 1968; Bd. II. Gotteslehre und Christologie, Tübingen 1973.

— Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen, Stuttgart 1965.

— Mensch sein — Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1976.

Thome, A., Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese, Düsseldorf 1964.

Tiefenbacher, H., Zur Theologie des Arbeitsbuches »glauben — leben — handeln«, in: KatBl 94 (1969), 508-516.

Tillich, P., Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1956-66.

— Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg 1969.

— Der Mut zum Sein, Hamburg 1965.

Tilmann, K., Der methodische Gebrauch des neuen Katechismus im Unterricht, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 25-44.

— Das schwierige Buch und die katechetische Entwicklung, in: G. Stachel (Hrsg.), Existentiale Hermeneutik, 199-225.

— Das Werden der neuen katechetischen Methode, missionarisch gesehen, in: J. Hofinger (Hrsg.), Katechetik heute, 96-107.

— Entwurf eines Einheitskatechismus, in: KatBl 61 (1935), 309-315.

— Die existenzielle Katechese bei den Dreizehn- bis Siebzehnjährigen, in: KatBl 91 (1966), 253-261.

— Zehn Regeln für den Gebrauch des neuen Katechismus, in: H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus, 98-99.

— /Perrar, H.-J., Zur Sprache im überarbeiteten Katechismus, in: H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus?, 54-65.

Trapp, E. Ch., Vom Unterricht überhaupt. Besorgt und eingeleitet von K. Schaller, Heidelberg 1964.

Trütsch, J./Pfammatter, J., Der Glaube, in: MySal I, 791-826.

Truffer, B., Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart. Zur Geschichte der inneren Stoffgestaltung des Lehrstück-Katechismus, Freiburg-Basel-Wien 1962.

Vatikanum II, Dei Verbum (= Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung), zit. nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 367-382.

— Gaudium et spes (= Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute), zit. nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 449-552.

Vierzig, S., Zur Theorie der »religiösen Bildung«, in: H. Heinemann/G. Stachel/S. Vierzig, Lernziele und Religionsunterricht, 11-23.

— Ideologiekritik und Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichts, Köln 1975.

— Lernziele des Religionsunterrichts, in: informationen zum religions-unterricht, H. 1+2 (1970), 5-16.

— Curriculum-Forschung und Religionsunterricht, in: rhs 13 (1970), 375-381.

— Das Bedürfnis nach Religion, in: H. Schneider (Hrsg.), Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte, 23-32.

Volk, H., Zur Theologie des Wortes Gottes, Münster 1962.

Vorgrimler, H./van der Gucht, R. (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, 4 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1969-70.

Wacker, B., Narrative Theologie? München 1977.

Waldenfels, H., Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie, München 1969.

— Die lehramtliche Reaktion des 1. Vatikanischen Konzils, in: H. Waldenfels/L. Scheffczyk, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (= HDG I/1b), Freiburg-Basel-Wien 1977, 99-107.

— Das Offenbarungsverständnis auf dem 2. Vatikanischen Konzil, in: H. Waldenfels/L. Scheffczyk, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I/1b), 193-208.

Weber, A., Synthetische oder analytische Methode im Religionsunterricht?, in: KatBl 27 (1901), 58-78.

— Die Münchener katechetische Methode, Kempten-München 1905.

— Praktische Anweisung zum Unterricht nach der »psychologischen Methode« des M. K.-V., in: KatBl 27 (1901), 235-252.

— Zur Frage der formalen Stufen, in: KatBl 24 (1898), 106-107.

— Das Prinzip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religions-Unterricht, in: KatBl 25 (1899), 166-171.

Weber, F., Zurück zu Deharbe?, in: KatBl 72 (1947), 65-70.

Weber, G., Religionsunterricht als Verkündigung. Ein Handbuch des katholischen Religionsunterrichts, Braunschweig ²1964.

Wegenast, K., Gehört der Religionsunterricht in die öffentliche Schule? Theologische und pädagogische Stimmen zu einem aktuellen Problem, in: W. G. Esser (Hrsg.), Zum Religionsunterricht morgen I, 177-211.

— Gesellschaft — Kirche — Schüler — Schulreform. Zu oft vergessenen Aspekten der Religionspädagogik, in: G. Stachel/W. G. Esser (Hrsg.), Was ist Religionspädagogik?, 115-148.

— Überlegungen zum Verhältnis der Allgemeinen Didaktik zu einer Fachdidaktik des Religionsunterrichts, in: ders., Glaube — Schule — Wirklichkeit. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts, Gütersloh 1970, 91-103.

— Herkömmliche und gegenwärtige Grundtypen einer Theorie (des RU), in: HRP I, 260-279.

— Neue Ansätze zu einer Theorie des Religionsunterrichts, in: HRP I, 313-334.

— (Hrsg.), Curriculum und Religionsunterricht, Gütersloh 1972.

— Verkündigung oder Information, in: H. Schneider (Hrsg.), Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte, 80-91.

— Art. Tradition, in: D. Zilleßen (Hrsg.), Religionspädagogisches Werkbuch, 149-154.

Weger, K.-H., Theologie der Erbsünde (QD 44), Freiburg-Basel-Wien 1970.

Weischedel, W., Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 1. Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie, München 1979.

Weizäcker, C. F. von, Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Göttingen 1957.

— Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München-Wien ²1977.

Wellek, R./Warren, A . Theory of Literature, dt.: Theorie der Literatur, Berlin 1968.

Welte, B., Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1965, 380-409.

— Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1966.

— Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, 17-46.

— Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, 315-336.

— Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, 410-426.

— Versuch zur Frage nach Gott, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott (QD 56), Freiburg-Basel-Wien 1972, 13-26.

— Die Philosophie in der Theologie, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, 366-379.

Wichelhaus, M., Rückblick auf den evangelischen Religionsunterricht, in: D. Zilleßen (Hrsg.), Religionspädagogisches Werkbuch, 22-27.

Wilhelm, Th., Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasium im Zeitalter der Wissenschaften, Stuttgart 1967.

Willam, F. M., »Kerygma« und die Denkformen der Gegenwart, in: Th. Filthaut/J. A. Jungmann (Hrsg.), Verkündigung und Glaube, 142-154.

— Art. Katechetische Bewegung, in: KWB, 375-376.

— Art. Lehrstückkatechismus, in: LThK² VI, 896-898.

Winkelhofer, A., Ich glaube. Die Botschaft des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Regensburg 1968.

Wolff, E., Der englische Roman im 18. Jahrhundert. Wesen und Formen, Göttingen ²1968.

Zahrnt, H., Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1970.

Zenner, A., Art. Münchener Katechetische Methode, in: KWB, 555-556.

— Zur Diskussion um den Katechismus, in: KatBl 90 (1965), 557-568.

Zilleßen, D. (Hrsg.), Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt/M. 1972.

Zimmermann, H., Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973.

Zink, J., Erfahrung mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben, Stuttgart 1974.

Lebenslauf

Am 25.12.1946	wurde ich als Sohn der Eheleute Alfred und Maria Teipel, geb. Lappe in Menden (Nordrheinwestfalen) geboren.
1.4.1953	Einschulung in die kath. Volksschule St. Pankratius in Iserlohn
1.4.1957	Besuch des Märkischen Gymnasiums in Iserlohn
1.3.1966	Reifeprüfung
12.4.1966	Studium an der Westfälischen Wilhelms-Universität (Münster) in den Fächern kath. Theologie, Anglistik und Pädagogik
1.10.1966 -31.3.1968	Wehrdienst in Hamburg und Handorf b. Münster
3.4.1968	Fortsetzung des Studiums in Münster
15.3.1972	Fachprüfung für das Lehramt an Realschulen
30.11.1973	Zweite Staatsprüfung für das Lehramt an der Realschule in den Fächern kath. Religion und Englisch
Seit 1975	Realschullehrer in Iserlohn